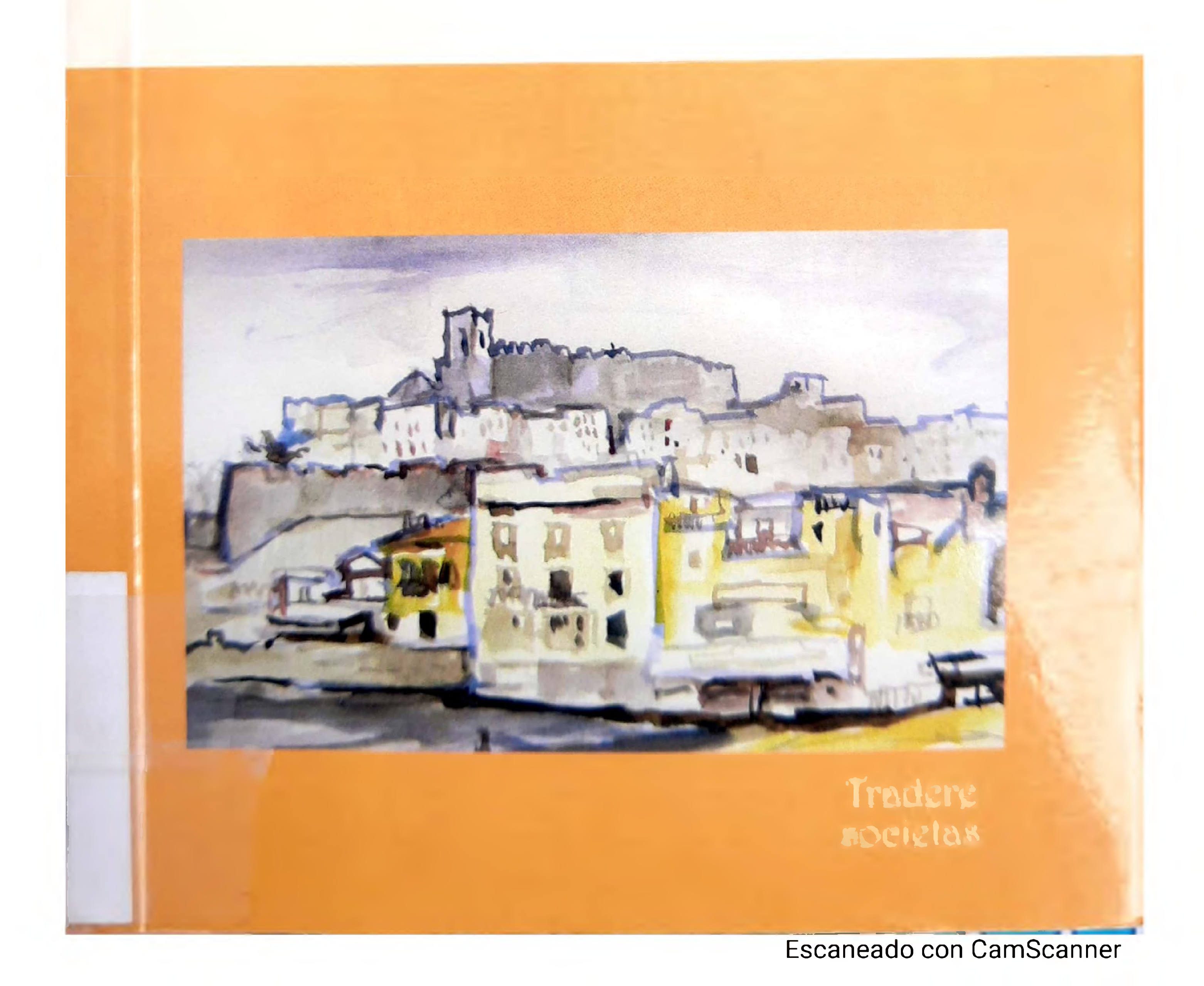
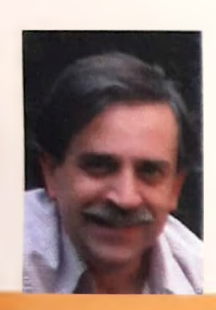
Evaristo Palomar

Sobre la tradición
significado, naturaleza, concepto





Evaristo Palomar (Sevilla, 1957). Cursa estudios de Derecho en la Universidad Complutense de Madrid, y, tras ampliar estudios de Filosofía e Historia, se incorpora en 1985 al claustro de profesores de la Universidad Pontificia Comillas-ICADE, donde defendería en 1991 su tesis doctoral, *El pensamiento político de Henri Ramière*. En 2002 obtiene plaza de Profesor Titular de Universidad (Facultad de Derecho, UCM). Académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, y miembro de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino.

Sobre la tradición.
significado, naturaleza, concepto

[illegible]



TURRIS DAVIDICA

plura ut unum

Evaristo Palomar

Sobre la tradición
significado, naturaleza, concepto

TRADERE
2011

Cubierta: Ernest Descals, *Peñíscola* (acuarela).

2ª edición (1ª en Tradere)

Tradere societas
serie minor 2

ISBN: 978-84-614-6840-9
Depósito legal: M-5339-2011
Imprime: Campillo Nevado
Impreso en España

www.traderecditorial.net

A mis padres.

A mis hijos,
Macarena,
José María,
María del Rocío,
María de los Reyes,
Teresita del Niño Jesús.

Que progresen en el amor y la amistad, perfección de toda vida personal y comunitaria y cordialidad de toda verdadera tradición.

ÍNDICE

PREFACIO

El presente trabajo se corresponde con la ponencia "Naturaleza de las cosas y tradición", impartida en las Jornadas "Dios y la naturaleza de las cosas", de la XXXIV Reunión de los Amigos de la Ciudad Católica, convocadas por la revista Verbo, viendo la luz en el número 349-350 (1996 nov.-dic.), pp. 1001-1054 de dicha revista. Compartí plantel en dicha ocasión con quienes tengo por mis maestros, Juan Vallet de Goytisolo, Francisco Canals († 2009), José María Petit († 2007), amén de otros con quienes me unen vínculos de amistad y de tareas y ámbitos docentes, lo que ha sido siempre para mi un privilegio.

Con posterioridad, me pareció oportuno dar a la imprenta estas mismas letras en libro *ad hoc*, siendo acogida la propuesta por la meritoria editorial barcelonesa *Scire*, que le daría salida en 2001. Encontrándose agotado desde hace ya algunos años, y habiendo tenido buena aceptación, lo damos de nuevo a la imprenta sin modificación alguna sustantiva del texto.

La complejidad que pueda observarse en el tema, parece que se corresponde con ciertos estereotipos que una atención más en concreto puede ayudar a desvanecer. La investigación perseguida, al contrastar justamente los términos "naturaleza" y "tradición" concluye en superar una pretendida antinomia so capa de contrariedad, para observar su correlación por razón de la condición naturalmente locutiva y social del ser humano.

En el trabajo delimitativo del concepto, se obtiene que la tradición es acción como cambio; que su lugar propio es la memoria como presencia de lo permanente, y necesariamente comunitaria; y, por último, que tradición es esperanza, aunque en este caso se va más allá de la mera consideración de naturaleza. No entra en oposición, sin embargo y al mismo tiempo, con la pluralidad manifestativa de lo humano, según razones varias que se consideren (espaciales, temporales, culturales o de actividad), ni tampoco con la gran afirmación de la unidad del conjunto del género humano, en tiempo y espacio. En este estudio, pues, no se habla de ninguna tradición humana en particular (política, jurídica o gastronómica, por aludir tres ejemplos); tampoco se abordan los elementos constitutivos de lo que podría expresarse como tradición humana en cuanto tal, sino el significado, naturaleza y concepto de la tradición, arrancando de lo que manifiesta nuestro lenguaje y nuestros actos, en diálogo con las diversas corrientes de pensamiento que lo tienen presente.

INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación, básicamente, relaciona con cópula dos términos y dos realidades, la naturaleza y la tradición, sin precisión añadida alguna. Lo que nos sugiere en primer lugar, acometer su exposición como reflexión sobre la tradición en cuanto que realidad, en relación a lo que es y lo que la constituye. No será, pues, objeto propio y directo de esta investigación la tradición como fuente de la revelación divina en el conocimiento en fe sobrenatural[1].

En segundo lugar, y resulta implícito de lo señalado, prescindimos de toda concreción en cuanto a la serie de ámbitos que pueden reconocerse respecto de su exposición declarativa, para estudiar, no ésta, aquella

[1] Sobre la tradición, fuente, junto con la sagrada escritura, de la revelación divina sobrenatural, cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, en particular §8-10; Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *De Fide Catholica*, Dz. 1787-1788, 1806-1809; *Catecismo de la Iglesia Católica*, art. 2 La transmisión de la revelación divina, § 74-95. Véase, Vacant, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, "Tradition"; Espasa, "Tradición". Sobre el sentido, transmisión y evolución de las expresiones de la Fe, cf. Marín Solá, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid, 1952; Garrigou-Lagrange, R., *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Palabra, Madrid, 1980.

u otra tradición, sino la tradición. No exponemos por lo tanto la tradición filosófica, ni la tradición cultural; ni tampoco la tradición española o la tradición anglosajona. Así, pues, el examen es universal y lógicamente filosófico. De modo que nuestro trabajo tiene por vertientes lo significado, la relación naturaleza tradición y el concepto de tradición[2].

El tema encierra una dificultad notable y real por razón de nuestro ambiente cultural. Esta dificultad estriba en hacer de la tradición algo sencillamente pensado. De hecho, no deja de ser algo que afecta igualmente a cualquier realidad humana una vez que se ha resuelto sostener que no hay más realidad que la constituida por el pensamiento, o que en último extremo es éste quien determina su orden esencial y natural. Sin embargo, bastará abrirnos a la realidad y al ser para captar en las mismas cosas su devenir conforme a su naturaleza en lo que conforma la tradición. En su sentido plenamente real, propio y primero la tradición se

[2] Un examen más completo debería abarcar lo que dimana o resulta de la realidad de la tradición por su razón de ser en los hombres, realizada en las condiciones de lugar y tiempo, desde la misma realidad del ser que es uno y plural: 1. Desde la consideración metafísica, lo perfecto como fin; 2. desde la moral, el bien como determinante de la tradición (progreso y retroceso histórico); 3. desde lo antropológico, pluralidad de tradiciones humanas (sociales, políticas, jurídicas), pluralidad de tradiciones científicas por razón de los campos de investigación. Junto con ello, un examen de las relaciones entre "tradición, ley y libertad" y el resentimiento social y político como negación de la tradición de un pueblo o comunidad política. La extensión nos obliga a dejarlo para trabajos futuros.

refiere a lo humano, y parece necesario conjugar dos aspectos, el natural, nosotros somos tradicionales por naturaleza, y el sobrenatural, tenemos sentido y conciencia de la tradición por revelación sobrenatural, de la cual no hay necesidad natural, sino moral[3]. Por esta razón, en su sentido pleno, no hay tradición en los pueblos paganos. La tradición, que toma su condición particularmente de la tendencia hacia un fin, opera en el pueblo cristiano, como plenitud del pueblo judío, en cuanto por la fe judeocristiana se revela el fin del tiempo y el propio sentido del tiempo, lo extrahistórico que funda la historia y lo intrahistórico. La negación de la fe cristiana, desde la negación de la misma realidad de las cosas, ha dado como consecuencia la divinización del tiempo en cuanto que mera sucesión de hechos y fenómenos naturales a la par que se diviniza la historia como reino de la libertad frente a la naturaleza, de modo que Dios no sería sino en el tiempo como diver-

[3] Sobre la relación natural-sobrenatural remitimos, por analogía, a las fuentes indicadas en la nota anterior, particularmente al Concilio Vaticano I donde se trató la relación fe-razón. Es un tema nuclear: la realidad es sólo una, constituida por dos órdenes esencialmente distintos aunque no contrarios ni escindidos siendo su principio uno y el mismo Dios. El conocimiento humano, por naturaleza, puede acceder a la consideración de la existencia y esencia divinas, pero dada su condición real, esto es, la de naturaleza caída, tiene necesidad moral -no absoluta- de la gracia y revelación divinas sobrenaturales para conocer la misma realidad divina naturalmente considerada, e incluso conocer rectamente de las cosas naturales en orden a su fin. Cf. santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q.1, resp., BAC, Madrid, 1964, 3ª edic.; *Suma contra los gentiles*, I, 3-8, BAC, Madrid, 1952.

sas manifestaciones de lo absoluto, ya que lo absoluto es la acción. Esto es, el cambio en cuanto cambio.

Acerca del carácter tradicional del ser humano, cabe observar que por el mismo hombre contemporáneo, según el campo en el que se expresa, se tiende a resaltar la experiencia adquirida de dos modos distintos. Uno hace referencia a la propia experiencia acumulada, otro a la capacidad de innovación desde la misma experiencia. En el caso primero se hace hincapié en el tiempo dedicado a una tarea, por ejemplo, en lo artesanal y por extensión a cualquier trabajo en lo que se muestra dominio del mismo y por ende seguridad y confianza. En el segundo, se refiere la capacidad de proyección por la investigación aplicada que se lanza a lo porvenir, por ejemplo, "ingeniería de futuro". Uno y otro, sin embargo, basculan igualmente sobre la experiencia, que es conocimiento personal y común en el tiempo. La ruptura con lo tradicional se expresa en otra línea de ideas, y más como tópico que como posibilidad real. El tópico consiste en presentarse como vanguardia y la realidad en que la vanguardia tiende a su vez a hacerse tradición. Lo más patente a este respecto en el plano del pensamiento y de la proyección de las ideas políticas y sociales radica en el hecho de que el pensamiento revolucionario se reconoce heredero de una idea primigenia a la que señalaría como fuente primera y determinante de las expresiones puras de la corriente por la que se desarrolla[4].

[4] Esto, observable en cualquier instancia, puede hacerse muy bien en el

Un punto de mira tradicional, en este sentido, no podría reconocerse más que en el hecho de asumir todo el desarrollo histórico del hombre. Hasta tal punto lo es así que las expresiones contemporáneas tienden, no a una negación de las etapas anteriores, cualesquiera que éstas sean, sino a su recapitulación como expresiones "humanas". Para Hegel todo lo es en la idea y como manifestación concreta u objetiva de la misma según su proceso de realización, que al mismo tiempo lo es de reintegración[5]. En Comte opera, aunque con expresión y fundamentación distinta, la misma concepción reintegradora y legitimadora de las diferentes fases del hombre, "Por imperfecta que deba parecer ahora tal manera de filosofar -se refiere al monoteísmo como tercera fase del estado teológico o ficticio-, importa mucho ligar indisolublemente el estado presente del espíritu humano al conjunto de sus estados anteriores, reconociendo convenientemente que aquella manera

tratamiento de la historia, por su ley general. El repudio del medievo o edad media se lleva a cabo desde la reivindicación de lo "original", que es la edad antigua, y que debe iluminar y dar luz a la edad moderna o tiempo presente para ser conformes al "espíritu de los tiempos".

[5] Cf. *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Aguilar, Buenos Aires, 1980, 10ª edic., p. 62, "Si la evolución absoluta, la vida de Dios y del espíritu es solamente un proceso, solamente un movimiento, entonces es solamente un movimiento abstracto. Sin embargo, este movimiento universal, en cuanto concreto, es una serie de formas del espíritu. Esta serie no debe ser representada como una línea recta, sino como un círculo, como un regreso a sí".

tuvo que ser durante largo tiempo tan indispensable como inevitable"[6].

Contra lo que pudiera pensarse, el hombre contemporáneo, la cultura contemporánea, es esencialmente "tradicionalista". Pero de un modo y manera que le imposibilita reconocerse como elemento activo y forjador de una tradición concreta, le impide enjuiciar sus diferentes componentes y particularmente los morales.

"Cuando el árbol se ha secado -escribió Torras y Bages-, no esperemos que las ramas nos den nuevos brotes: La raíz es la que guarda la vida". Tradición es raíces, no sólo por lo que éstas presentan de arraigo, sino porque la raíz, las raíces, es lo primero que manifiesta la vitalidad de una semilla, su germinar, de modo que son las raíces las que hendiendo la tierra, hasta confundirse, compenetrarse con ella, para nutrirse de ella, las que comunicando la savia que riega el conjunto de la planta, la que la hace brotar, echar el tallo, expandirse en ramas entretejidas, poblarse de hojas, abrirse en flores para derramarse en fecundidad maravillosa de frutos, germen, por su potencialidad magnífica, de nuevas plantas.

La fecundidad son las raíces. Cabe, con todo, precisar algo más. Porque siendo lo que le vincula a la tierra de donde se nutre y desde donde le es permitido

[6] *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, 1985, 3ª edic., § 7; cf. cap. II, parte I, "Constitución completa y estable de la armonía mental, individual y colectiva: todo referido a la humanidad". Sobre Comte nos parece obligado resaltar el importante estudio de José Mª Petit Sullá, *Filosofía política y religión en Augusto Comte*, Acervo, Barcelona, 1978, 266 pág.

erguirse y fructificar según qué, cómo y cuándo, en este sentido, las raíces no son la tradición, sino la fuente de la que mana la tradición, o la tradición en sus fuentes. Pero, como la savia surte, surca y se expande por el conjunto del nuevo ser llevando a acto su potencialidad, es la misma savia desde la natural potencialidad del ente y conforme a su esencia, la que la hace crecer. La tradición es la savia, la sangre, el agua, la tierra, el aire y el sol de la vida de una comunidad y de un pueblo. Con ser propio, con propia personalidad, con propio carácter. En este sentido, tradición es impulso vital, potencialidad creadora, fuerza. Pero justamente impulso y potencialidad en cuanto que es. Tradición es historia y, con expresión de Petit y Prevosti, enraizamiento del devenir en el ser.

En manifestación más existencial desde lo humano, este enraizamiento o arraigo, que se abre a la vida social por la comunicación personal que manifiesta la amistad, por la cual por el fervor[7] se edifica en la sucesión de generaciones, la comunidad, este arraigo, decimos, radica en lo anímico de la condición humana, y tiene su lugar, no en el entendimiento, no en la voluntad, sino en la memoria que, con san Agustín, expresamos como referencia al pasado en cuanto pasado, pero no en el sentido de que lo retenido no sea ya presente a la percepción sino, en sentido contrario, en cuanto que

[7] Sobre el fervor, cf. Gambra Ciudad, R., *El silencio de Dios*, cap. IV "Creación y fervor", edit. Prensa Española, Madrid, 1968.

continúa siendo presente, aunque sin impresión actual al nivel sensorial y perceptivo.

El modo de ser por el que se labra cualquier comunidad es por el arraigo en la edificación del propio solar. En nuestra época, por efecto del individualismo dos veces secular en su aspecto práctico, político, jurídico y social, nos es difícil expresar esta función de la memoria, en cuanto que la historia vivida y hecha carne de nuestra carne es más bien una acción ahistórica y antihistórica contra lo que es en nuestra memoria social y comunitaria. De modo que se ha procedido en una triple vía: 1. Reducción de la propia historia a mera sucesión de fenómenos como evolución física; 2, lectura ideológica de las manifestaciones del ser comunitario, alma y cuerpo populares, al objeto de alterar sus significaciones impresas en la memoria social, y por la que tienen ser en la misma memoria; 3, destierro y sepultura absolutos de las representaciones de la memoria, al objeto de destruir la misma memoria que es el constitutivo formal de la tradición de un pueblo.

No nos hablan los hechos. No sentimos el aire. Ni nos reconocemos en tiempo y lugar alguno. Porque hemos perdido la memoria. Por esto carecemos de vivencias y de sentimiento interno, no al plano de lo sensible, sino en el plano de lo inteligible, esto es, como algo que es presente. No como fenómeno o dato empírico, sino como aquello cuyo acto es ser en la memoria. Y, sin embargo, es la sucesión de vivencias presentes a la conciencia colectiva lo que constituye como memoria la tradición.

El ámbito en el que podríamos reconocernos y todavía en un sentido comunitario, y con dimensión universal, por su visión inmediata bien en cuanto efectivamente vivido, bien en cuanto inmediatamente ausente, pero no al punto de poder negarlo en los principios naturales, como memoria y entraña del sujeto, en cuanto impreso a fuego por Dios como necesidad y tendencia de su propia naturaleza, memoria de la paternidad y de la maternidad, también memoria de los hijos, que prolongan nuestro ser, "el hijo es algo del padre" escribió Aristóteles; este ámbito es el de la propia casa.

Digo la casa y no la familia[8]. Los padres arraigan en lo concreto de la tierra, que toma así para los hijos, en la comunidad de generaciones, el nombre de Patria, tierra de los padres, que se rige, a su vez, por la ley de los padres, como el conjunto de bienes recibe el

[8] El lenguaje ha mantenido este referente en una variedad de ámbitos. Todavía es común hablar, por ejemplo, de la "Casa de Austria", para referir el conjunto de miembros que integran dicha familia como "gens", en su significado de estirpe, y por razón de su lugar político. En lo jurídico, el reconocimiento social no se hacía desde los miembros personales, incluso desde el de la autoridad familiar, sino desde el solar u hogar que se reconoce como extensión de tierra y toma el nombre de la edificación principal, la casa (etxea, masía, etc., para el caso español en la pluralidad de sus manifestaciones tradicionales). En, por ejemplo, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, de Ernout y Meillet, Paris, 1967, 2ª impr. de la 4ª edic., se indica, "domus, -i; domus, -us … Comme le grec oikos, domus désigne la maison en tant que symbole de la famille", p. 182. Consúltese, en todo caso, el *Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia*.

nombre de patrimonio[9]. Tierra y ley se labran en el tiempo. No de una vez para siempre. Sino, afincado en el origen, el suceder de los tiempos que en la fidelidad al ser primero engendra la fidelidad en el tiempo. El arraigo de la familia lo da la casa, que es más que la mera "familia", porque la familia supone la convivencia que necesita del lugar y se desarrolla en el tiempo... Teresa Lamarca lo puso de relieve en letras preñadas de sentido común, y en referencia a la patria catalana, "Cataluña es lo que es y no lo que nosotros querríamos que fuera. Si desfiguramos o negamos la verdad sobre Cataluña no nos será lícito reclamar su nombre para una Cataluña diferente ni ninguna vinculación con nuestros antepasados. Vendremos a ser como extraños en nuestra propia casa"[10].

En efecto, a nosotros, a quienes no nos hablan los hechos del presente, y hablo en sentido universal y del hombre común de la calle, porque no nos reconocemos en ellos, y no podemos reconocernos porque no los labramos, nos hablan las mismas paredes y puertas, los suelos y techos, las habitaciones, la atmósfera, de lo que es el lugar y el tiempo de nuestra familia, la casa.

[9] Aristóteles insistirá en la condición natural del ser humano como "animal social". Presentando como naturalmente no-humano, superior o inferior, la condición de quien desarrolla su existencia "sin tribu, sin ley, sin hogar", citando a Homero; cf. *Política*, 1253a, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid,1989.

[10] Lamarca Abelló, T., *Les arrels cristianes de Catalunya*, Edit. Balmes, Barcelona, 1995, pág. 9.

Allí nos reconocemos en cuanto reconocemos nuestra historia, como historia común labrada en alegrías y tristezas, triunfos y derrotas, amistades y enemistades que denotan una empresa común y una tarea colectiva. Solos en nuestra casa, nunca estamos aislados porque todo el conjunto de la casa hace presente en la memoria familiar lo que es y lo que la mantiene en el ser en cuanto que presentes. Al rememorar en casa de nuestros padres todas las impresiones y afectos, lo que percibimos intelectual y vitalmente, junto con lo que aportamos. Y por esto también habla la casa de los que ya la abandonaron para fundar otra en comunión con la primera, o para alcanzar la plenitud de toda comunión en el encuentro personal, sin velos, con Dios. Nos hablan los muebles, los cuadros, los enseres, y todo cuanto es manifestación de la expresión de la propia personalidad. Las costumbres, las palabras, sólo inteligibles en cuanto que vividas en la comunicación familiar, y los mismos gestos e incluso la ausencia de ellos por los que conocemos por unión existencial los mismos pensamientos. Los objetos tienen todos ellos sentido porque es nuestra propia historia, que es ante todo una historia común. Tanto más histórica y comunitaria cuanto personal en la fidelidad a la donación del amor y a la casa. Lo que se adquiere no acrece modo individual, sino al común de la casa. Por la misma razón que la casa encuentra y tiene su razón de ser en el bien personal que se ordena, desde la consideración de lo que somos por naturaleza y por lo tanto esencial-

mente, al bien común, a la comunidad como tal. Por esto, nuestra historia está señalada por las celebraciones de la casa, que son los acontecimientos comunes: la unión matrimonial y el hogar, los nacimientos y las separaciones, que testimonian la fecundidad del ser y nuestra misma condición temporal y espacial. Pero en su sentido radical lo que constituye la memoria como memoria del hombre no es tanto el tiempo medido, que también lo es, cuanto el tiempo vivido. Este tiempo vivido, asumido más que esencial existencialmente, es la memoria como recuerdo y esperanza del corazón, la entraña de lo humano. La tradición, como esperanza desde la presencia de lo pasado, es la memoria de una comunidad, que es inmediatamente perceptible, al presente, en la familia a través de su permanencia en el tiempo, desde la casa. La vida en cuanto que es, no es sino por su derramarse dándose a los demás en fecundidad: ser, amor y donación. Por esto, el dolor en el compromiso de lo concreto y del "próximo", desde la entrega, da paso a la alegría y al fervor que edifica la comunidad.

> "-Ven a jugar conmigo le propuso el principito . ¡Estoy tan triste…! No puedo jugar contigo dijo el zorro . No estoy domesticado.
> (…)
> -¿Qué significa «domesticar»?
> (…)
> Es una cosa demasiado olvidada dijo el zorro .

Significa «crear lazos».

(...)

El zorro calló y miró largo tiempo al principito:

¡Por favor... domestícame! dijo.

Bien lo quisiera respondió el principito , pero no dispongo de mucho tiempo. Tengo que encontrar amigos y conocer muchas cosas.

Sólo se conocen las cosas que se domestican dijo el zorro . Los hombres ya no tienen tiempo de conocer nada. (...) Los ritos son necesarios.

¿Qué es un rito? dijo el principito.

Es también algo demasiado olvidado dijo el zorro . Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora, de las otras horas. (...)

El principito se fue a ver nuevamente a las rosas:

No sois en absoluto parecidas a mi rosa, no sois nada aún les dijo. Nadie os ha domesticado y no habéis domesticado a nadie. Sois como era mi zorro. Sólo era un zorro semejante a cien mil otros. Pero yo lo hice mi amigo y ahora es único en el mundo.

(...)

Sois bellas, pero estáis vacías les dijo aún . No se puede morir por vosotras. Es posible que un transeúnte común crea que mi rosa se os parece. Pero ella sola es más importante que todas vosotras. Puesto que es la rosa que he regado. Puesto que es la rosa a la que puse bajo un globo. Puesto que es la rosa que abrigué con el biombo. Puesto que es la rosa cuyas orugas maté (salvo las dos o tres

que se hicieron mariposas). Puesto que es la rosa a la que escuché quejarse o alabarse, o aun algunas veces callarse. Puesto que es mi rosa"[11].

[11] Antoine de Saint Exupéry, *El principito*, en *Obras completas*, I, pp. 553 557, Plaza y Janés, 1974, Barcelona. Cf. Gambra Ciudad, Rafael, *El silencio de Dios*, Editorial Prensa Española, Madrid, 1968, cap. II, «Compromiso» y «Apprivoisement».

CAPÍTULO I
SIGNIFICADO DE TRADICIÓN

Este desarrollo contempla el término en cuanto al contenido con que se significa. En un sentido, se dice de alguien que es tradicionalista en cuanto sostiene y defiende la tradición. Pero es esto mismo lo que exige alguna aclaración.

1.1. Tradición y tradicionalismo: sobre la escuela tradicionalista

No todos al presente se reconocen tradicionalistas. Más bien hay que decir que son pocos los que se reconocerían como "tradicionalistas" y todavía mejor como "tradicionales". Sin embargo, todo ser humano es heredero de una tradición, y, todavía más, todo ser humano existencialmente es tradición. Con la tradición sucede como con el aire, que sin él no vivimos. Por lo tanto nos situamos en el devenir del ser. Aunque todo el mundo naturalmente respira, no somos normalmente conscientes del acto de respirar. Es algo ordinario como acto humano. Sólo de cuando en cuando, de muy vez en cuando, el respirar es acto consciente. Particularmente lo valoramos cuando la respiración es fatigosa o con dificultad o ante la consecuencia de su

falta, que puede dar en muerte por asfixia. También cabe la conciencia de la respiración en los casos de limpieza o mayor rareza del aire, y en su caso agradecemos la pureza del aire o denostamos lo contrario.

Como señala santo Tomás desde Aristóteles para la justicia[1], el conocimiento común opera en buena medida, desde su natural potencialidad, frente a la negación de la realidad humana o de alguna realidad querida a nuestra condición humana. Con la tradición ocurre algo semejante. Hay un existir cotidiano y común, en el que desarrollándose sucesivamente nuestra existencia no hay conciencia consciente siempre en acto del modo tradicional de dicha existencia personal y comunitaria. Pero desde aquí, pienso que sería erróneo considerar que es sólo la ruptura de la tradición la que permite tomar conciencia de lo mismo tradicional. Antes, al contrario, es justamente lo tradicional vivido lo que permite reconocer el hecho revolucionario. No obstante, tengo igualmente presente que el término "tradición" como tal está por completo ausente del lenguaje político justamente tradicional, hasta el punto que en un autor español como Balmes dicho término, tanto en el original como en los derivados, está por completo ausente del índice de sus escritos, para reconocer sencillamente una significación común[2].

[1] "La diversidad de formas de injusticia sirve para hacer patente la diversidad de formas de justicia", *In Ethicorum* 5, 1, [893], Marietti, 1964.

[2] Cf. *Obras completas*, Primera edición crítica ordenada y anotada

La historia revela este hecho. Aquellos pueblos conformados tradicionalmente eran conscientes del modo de existencia en el que se desarrollaba su vida comunitaria. Y por esta razón se enfrentaron, incluso activamente, al fenómeno revolucionario. Y con tanto más vigor cuanto más lo tradicional era vivido. Quiero con esto señalar que tradicional y tradicionalista puede divergir. Un hombre de la sociedad prerrevolucionaria se reconocería como tradicional por razón de la religión confesada como verdadera, por razón de la tierra y por la ley de sus padres y de su señor natural[3]. Para él y el conjunto de la comunidad social y política, lo tradicional abarcaba un universo de referencias que en síntesis vital se reconducen a las tres referidas. No por ello se reconocería, sin embargo, como "tradicionalista" en cuanto miembro de una escuela de pensamiento o de una determinada posición intelectual de algunos hombres, y ni siquiera por razón de lo mismo profesado que son sus instancias naturales[4].

por el P. Ignacio Casanovas, S.I., vol. 17 "Efemérides e índices", Biblioteca Balmes, Barcelona, 1927.

[3] Marcial Solana lo refiere, citando las *Partidas*, "La defensa de los derechos de Dios es el principal de los elementos constitutivos que dan el ser propio, esencial y característico al Tradicionalismo hispano; y el primero de los tres grandes amores de que hablan las *Partidas* cuando dicen: «debe [el hombre] amar tres cosas, de que le debe venir todo bien que espera haber en este mundo o en el otro. La primera es Dios. La segunda a su señor natural. La tercera a su tierra»", *El tradicionalismo político español y la ciencia hispana*, Editorial Tradicionalista, Madrid, 1951, p.25; texto de *Partidas*, preámbulo al tít. XII de la Partida II.

[4] Al hablar de la fe cristiana como instancia natural lo expresamos, no

En efecto, tras la Gran Revolución se pueden reconocer dos significaciones principalmente. La primera se expresaría como la de quienes en el legado de sus padres se mantienen en lealtad a la propia tradición enfrentados a la revolución. Estos tradicionalistas son hombres y mujeres tradicionales, a quienes la Revolución manifiesta, al negarlo de plano, la condición y naturaleza de su propia existencia y comunidad vital. Como manifestación social de la vida cristiana, ha sido muy común y difundida en todas las capas sociales, aunque menos e incluso bastante menos en las más altas, casas reales y aristocracia. En este sentido, ha tenido su reflejo en el ámbito cultural e intelectual, por ejemplo, como filosofía política que conectaba con los principios y desarrollos que en el tiempo había elaborado la filosofía perenne. De este modo, estamos sencillamente ante el pensamiento tradicional, extraordinariamente mayoritario en España, y que a duras penas puede reconocerse, por sus postulados fundamentales, fuera del mismo ámbito español[5].

La segunda estriba en una escuela de pensamiento político que establece como principio fundante de las

en el sentido de conocimiento natural, sino en cuanto la gracia informa la naturaleza, y por su vivencia real tiende a hacerse connatural como marco de existencia personal y social en la Iglesia o Pueblo de Dios.

[5] No es una visión nacionalista la que aquí se desarrolla, sino una consecuencia de la pervivencia plurisecular e ininterrumpida de la tradición filosófica cristiana y escolástica en los pueblos de nuestra Patria. Para España, no puede hablarse de "restauración escolástica".

comunidades políticas la tradición como modo natural de conocimiento. En orden a su intelección, conviene atender los siguientes datos: 1, la reflexión política es causada por el hecho de la Revolución; 2, descansa sobre la tradición social como causa eficiente del conocimiento humano desde una primera revelación divina; 3, frente al individualismo van a oponer la condición radicalmente social e histórica de los hombres; 4, frente al racionalismo la condición naturalmente religiosa de las sociedades. Desde el punto de vista de las corrientes de pensamiento, esta teorización será conocida propiamente como "tradicionalista". Aquí viene la confusión por equívoco[6].

Sobre el error craso de reducir la revelación sobrenatural a exigencias de la misma condición natural de los hombres, está el mismo error base de la anterior tesis por el que se niega capacidad natural y personal de conocer verdaderamente la realidad de las cosas a los individuos humanos, de modo que todo conocimiento deviene siempre social. Las consecuencias brotan por sí solas, y anotamos esta última que explica posiciones y planteamientos posteriores: toda manifestación

[6] La *tradición social*, para este sistema, no es sino la revelación divina actualizada en el tiempo por la palabra humana: Parece presuponer la unidad del entendimiento al modo averroísta, a la par que desconoce al individuo personal para afirmarlo en el todo social. Dios no se distinguiría de la naturaleza, en última instancia, y siendo social la condición humana, la sociedad devendría de naturaleza divina. Por ello, exige la revelación, cuyo medio sería la sociedad humana: palabra humana.

social en el tiempo obedece a una revelación divina. En lo relativo a la revelación divina pueden asumirse diversas categorías, remisión a una revelación natural primitiva (tradicionalismo filosófico), manifestación de Dios en el tiempo como realización progresiva de lo Absoluto o disolución de Dios en la historia (idealismo hegeliano), negación de la misma divinidad en cuanto se afirma lo social como fenómeno de la condición natural de lo humano (positivismo de Comte). Así, cobra sentido, por ejemplo, la proclamación de la necesidad de una nueva revelación, "el hombre necesita una nueva revelación.(. . .)No importa cuál sea ésta, con tal de que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción o imaginación de ella. (...) ...otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se descubre por sí mismo, nos invade e inunda y esto es la revelación"[7].

[7] Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, cap. IX, *Obras Completas*, VI, Alianza Editorial - Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 45 y 46. Ortega enlaza desde Dilthey, a través de Comte y Hegel, con Bonald y De Maistre. Se observará que su esquema histórico es el mismo de Comte. Su sentido radicalmente antitradicional lo es revolucionariamente conservador, "Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto: no basta que pueda libertarse de lo que ya es para tomar una nueva forma, como la serpiente que abandona su camisa para quedarse con otra. El progre-

Esta corriente, el tradicionalismo filosófico, y que da lugar a una determinada escuela tradicionalista, vive de los mismos planteamientos que desembocaron en la Revolución. Por esta razón se invocó después y ahora a la sociedad para asumir como visión de progreso los postulados y conquistas humanas del liberalismo y del socialismo..., apoyados en la "tradición social" y en la historia de manera que la exigencia, lejos de rehuir el hecho cristiano, pasaba a integrarlo como proyección del hombre.

1.2. Significado de tradición

1.2.1. Aproximación desde el lenguaje

La palabra castellana tradición guarda comunidad de origen con sus hermanas de las lenguas romances, tradició, tradiçao, tradition, tradizione, del latín traditio, onis. En lengua inglesa toma la misma grafía que en francés. Para la lengua germana, nuestra palabra se traduce überlieferung, que tiene el significado de transmitir.

El *Diccionario de la Real Academia* recoge las siguientes acepciones: "1.Transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación. 2.Noticia de un hecho antiguo transmitida de este modo. 3.Doctrina,

so exige que esta nueva forma supere la anterior y, para superarla, la conserve y aproveche", *Historia como sistema*, VIII, p. 42.

costumbre, etc., conservada en un pueblo por transmisión de padres a hijos. 4.Der. Entrega a uno de una cosa. Tradición de una cosa vendida. 5.Elaboración literaria, en prosa o en verso, de un suceso transmitido por lenguaje oral"[8].

El diccionario María Moliner, sin recoger la quinta mencionada y dando exactamente la misma para la cuarta en relación al derecho, precisa, aunque sin perder la comunidad de sentido, estas tres: "Paso de unas generaciones a otras a través de la vida de un pueblo, una familia, etc., de noticias, costumbres y creaciones artísticas colectivas / conjunto de esas costumbres, etc., así transmitidas / circunstancia de tener una cosa su origen o raíces en tiempos pasados y haber sido transmitidas de unas generaciones a otras: «Esta costumbre tiene tradición muy remota» [en todos los pueblos de Europa]". En este mismo diccionario se indican los términos tradicional, "conservado o transmitido por tradición"; tradicionalismo, "Apego a las cosas tradicionales". Y añade unas connotaciones a este último, "en filosofía y teología, doctrina que pone el origen de las ideas en la revelación" / "doctrina y organización política de los tradicionalistas". Para indicar por tradicionalista, "nombre aplicado en España a los carlistas, por profesar ideas extraordinariamente conservadoras"[9].

[8] 21ª edic., Madrid, 1992. La significación reseñada la recoge tal cual el *Espasa*, T. 63 en su última edición. De hecho si ha habido variación habría que ver edición por edición, desde 1900 hacia atrás.

[9] *Diccionario del uso del español*, Gredos, 1992, reimpr.

Consultados otros diccionarios obtenemos significaciones iguales y con una común serie de dificultades. Puesto que una cosa parece que es lo que comúnmente se significa, y otra determinadas particulares acepciones con las que se connotan términos que derivan a su vez de la palabra tradición. Joan Corominas, en su *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, remite a la voz "dar", donde señala que "la palabra latina tradere 'entregar' es derivada de *dare (+ trans-)* ... Duplicado culto es tradición, tomado de *traditio, -onis*, en el sentido de transmisión"[10].

Ahondando en el examen etimológico del término desde un sencillo diccionario latino-español como el *Spes*, obtenemos relaciones del todo interesantes[11]. Remite el término castellano tradición a las palabras latinas "*memoria, -ae; fama, -ae* (sabemos por tradición, accepimus memoria, memoriae proditum ese; es tradición, fama est)". Y buscando los términos latinos, memoria se significa en castellano como "facultad de recordar -memoria tenere, custodire aliquid conservar algo en la memoria / memoriae tradere confiar algo a la memoria / memoriae prodi-

[10] Gredos, Madrid, pp. 425-426.

[11] *Diccionario ilustrado latino-español / español-latino*, Bibliograf, Barcelona, 1979, 12ª edic. Diccionarios como el *Latino-español etimológico* de Raimundo de Miguel y el Marqués de Morante, Madrid, 1931; *Diccionario etimológico-analítico latino-castellano* de Julio Cejador y Frauca, Murcia, 1941; *Dictionnaire Étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, de Ernout y Meillet, Paris, 1967, abundan en estas mismas relaciones, enriqueciéndolas con profundizaciones etimológicas, aunque respecto lo esencial recogen el contenido del mencionado en primer lugar.

tum est la tradición refiere que...". Con el término *fama* se indica, "fama / noticia (que corre de boca en boca, rumor, voz pública, tradición) / opinión pública, maledicencia / nombradía, reputación". *Traditio* recibe varios contenidos, "acción de entregar, de transmitir. Entrega / rendición de una ciudad / transmisión. Enseñanza, exposición [de una doctrina] / relación. Mención, narración histórica". *Trado, -didi, -ditum*, a su vez, "entregar, dar / ceder / entregar (por una traición) / transmitir (por tradición oral o por escrito), contar, narrar (aliquid memoriae transmitir una cosa a la posteridad; sic enim traditum est esta es la tradición; tradunt, traditum est - es tradición que) / enseñar / reflejar (una imagen)".

En griego clásico los contenidos significados son idénticos a los latinos. La palabra es igualmente compuesta, de *didomi*, *dejomai*, "dar (algo / de algo / a alguien), ofrecer"; *dosis*, don, dádiva, legado / acción de dar, entrega, pago / gasto, expensas", y el prefijo para que tiende a significar "al lado de, junto a, el que viene", lo que denota particularmente un significado de acción y proximidad. *Para-dejomai*, traduce "recibir, recoger, heredar, aceptar, admitir. Acoger, tomar sobre sí, encargarse / reanudar un combate"; *para-didomi* "entregar, transmitir, dar / conceder, permitir / transmitir por tradición / entregar a traición"; *para-dosis*, "entrega, transmisión, herencia / rendición de una ciudad / tradición religiosa o popular"[12].

[12] *Diccionario manual griego-español*, de José M. Pabón S. de Urbina, Bibliograf, Barcelona, 1968, 3ª edic. Cf. *Dictionnaire Étymologique*

En el Nuevo Testamento se refiere la voz tradición en diversos contextos, en los que guarda un significado correlativo al del mismo nombre común. Por ejemplo, "por qué tus discípulos traspasan la tradición de tus antepasados? ... Y vosotros, ¿por qué traspasáis el mandamiento de Dios por vuestra tradición?" (Mateo 15, 2); "...al recibir la palabra de Dios que os predicamos, la acogisteis, no como palabra de hombre, sino cual es en verdad, como palabra de Dios, que permanece operante, en vosotros, los creyentes" (I Tesalonicenses 2, 13); "...manteneos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta" (II Tesalonicenses 2, 15); "Timoteo, guarda el depósito. Evita las palabrerías profanas, y también las objeciones de la falsa ciencia; algunos que la profesaban se han apartado de la fe" (I Timoteo 6, 20); "cuánto me has oído en presencia de muchos testigos confíalo a hombres fieles, que sean capaces, a su vez, de instruir a otros" (II Timoteo 2, 2). En el Antiguo Testamento se alude de igual manera en numerosos textos, como en el siguiente tomado del Eclesiástico 8, 8 9, "No desdeñes lo que narran los sabios, vuelve a menudo a sus proverbios, que de ellos aprenderás doctrina y el modo de servir a los grandes. No desprecies lo que cuentan los viejos, que ellos también han apren-

---

Grec et Latin, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Macon, 1942; *Thesaurus Graecae Linguae*, ab Henrico Stephano, vol. VII.

dido de sus padres; pues de ellos aprenderán prudencia y a dar respuesta en el momento justo".

En comentario breve, nos interesa apuntar aquí de la mano de la Biblia de Jerusalén lo siguiente. Hay una recepción en fe de la palabra divina, de la que es garante el colegio apostólico, y que sigue a la escucha de la misma, para ser acogida en lo íntimo de la persona y ser hecha vida. Cuando se refiere a la fe, como depósito de la misma, la figura tiene un sentido jurídico "y subraya en el depositario el deber de conservar y luego de entregar o transmitir intacto el depósito que le ha sido confiado". Las convenciones puramente humanas suelen revestirse de carácter tradicional y con criterio de autoridad para poder enfrentarse a la tradición propiamente dicha cuyo origen descansa en la revelación sobrenatural divina, y, sin embargo, no hay tradición humana que pueda violar, dejar de tener en cuenta o minusvalorar la palabra divina, que es quicio de toda tradición auténtica y verdadera en su pleno sentido[13].

1.2.2. Tradición en su significación técnica

Recogemos diversos campos: jurídico, teológico, cultural, filosófico, político. El orden no es neutral. Sobre el dato por el que hay una relación natural que hace de la tradición el modo ordinario de transmisión

[13] Cf. también *Nuevo Testamento trilingüe*, edición crítica de José Mª Bover y José O'Callaghan, BAC, Madrid, 1977; *Novi Testamenti Lexicon Graecum*, ab Francisco Zorell, Paris, 1911, voces correspondientes.

en una comunidad, suele referirse primeramente la significación jurídica, "sentido lato, acto de entregarse una cosa por una persona a otra, cualquiera que sea el título para ello. En sentido estricto, designa a un modo singular y derivativo o secundario de transmitir y adquirir la propiedad"[14].

En la significación técnica teológica, se entiende "la divina revelación no consignada en las Sagradas Letras, sino enseñada de viva voz por Cristo o dictada por el Espíritu Santo a los Apóstoles como fundadores de la Iglesia, para que en ella se conserve y perpetúe"[15], lo que se corresponde con lo que es objeto de transmisión.

Dentro del campo más amplio de la cultura, siguiendo la *Gran Enciclopedia Rialp*, tradición "puede ser definida como el transmitirse del acervo cultural de un pueblo, de una civilización, etc., en virtud del cual el pasado revierte sobre el presente vivificándolo y siendo continuado por él. En relación con esta significación literariamente toma el nombre de tradición el "romance tradicional que se halla en los cantares del pueblo"[16].

En filosofía su significación adquiere diversos contenidos y principalmente toca a los campos de la teoría del conocimiento y de la filosofía social. "Según

[14] *Espasa*, tomo 63.

[15] Ibidem

[16] Ibidem

las simpatías de escuela o sistema, se estima la tradición representada por una u otra dirección filosófica". Comúnmente se entenderá por filosofía tradicional la filosofía perenne, "toda especulación u orientación práctica del saber filosófico que admite valores o principios definitivamente establecidos en la historia del pensamiento, los cuales forman como el núcleo de verdades que la Humanidad amplía o desarrolla siempre mediante nuevos puntos de vista y siempre en relación con la conciencia social de cada época", y cuyos caracteres son el de ser una filosofía universal, lo abarca todo, y realista, descansa en el propio ser en sí de las cosas y la natural apertura del entendimiento a las cosas, desde lo finito hasta Dios[17].

En otro sentido, se alude a quienes "niegan otras fuentes de conocimiento [fuera de la tradición] y cierran el paso a todo cambio e innovación"[18]. Por ejemplo, Abbagnano refiere este sentido al escribir "la defensa explícita de la tradición / el retorno a la tradición". Lo vincula en exclusiva a la corriente tradicionalista y romántica como Madame de Sthaël, Chateaubriand, de Bonald, de Maistre y Lammenais. Y junto a ellos menciona a Schelling, Hegel, Maine de Biran, Rosmini, Gioberti y Mazzini, cuya idea común sería "ya sea el pensamiento individual ya sea la tradición de la humanidad, se fundan en una directa revelación de Dios, respecto de la cual tie-

[17] Ibidem

[18] Cf. *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 22.

ne el hombre la obligación de desarrollarla tanto con su reflexión individual como con la acción colectiva". Por ello declara en relación a la tradición, que "en el dominio de la filosofía la llamada a la tradición implica el reconocimiento de la verdad de la misma tradición. Por lo que la tradición es desde este punto de vista una garantía de verdad y tal vez la única garantía posible"[19].

En el ámbito político hay que tener en cuenta los libros de consulta, si son extranjeros o no. Normalmente en obras foráneas, el tradicionalismo político se significa según el sentido ya inmediatamente referido de Abbagnano, con tendencia a identificarlo con el conservadurismo[20]. Esta denominación encierra gran interés,

[19] *Dizionario di Filosofia*, "tradizionalismo". En la voz inmediatamente siguiente, "tradizione", Abbagnano remite la discusión sobre la tradición a la discusión sobre la historia, "L'atteggiamento tradizionalistico è quello per cui l'individuo considera i modi d'essere e di comportarsi che ha ricevuto o va ricevendo dall'ambiente sociale come suoi propri modi d'essere, senza rendersi conto che sono quelli del gruppo sociale". La exposición de Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, t. IV, se mueve en el esquema dualístico de oponer la mera sucesión social de lo establecido frente a su ruptura o quiebra, verdad social frente a duda individual. De todas maneras parece acertar cuando, relativo a los tradicionalistas franceses escribe, "A la crítica de los ilustrados se opuso en el siglo XVIII el tradicionalismo de los llamados religionarios, pero éste era en buena medida racionalista y, en todo caso, inclinado al argumento en favor de la tradición", para concluir, como en el caso anterior, con una remisión al problema histórico.

[20] Tanto en diccionarios como en estudios generales o más particulares, una tradición no contaminada de racionalismo les es sencillamente desconocida. Por citar tres estudios generales, cf. Sabine, G., *Historia de la Teoría Política*, FCE; Chevalier, J.J., *Los grandes textos*

y, entre nosotros, Petit Sullá ha insistido en la relación intrínseca entre tradicionalismo - positivismo - conservadurismo, en un sentido que integra el que encierra el término conservador en los ámbitos anglosajones[21].

---

políticos, Aguilar; Fassò, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, Pirámide. Obras como la *Historia de la Filosofía política* de Von Hippel, Instituto de Estudios Políticos, más expresivas de una corriente tradicional no recogen pensadores propiamente tradicionales. ¿Quizá por que en el ámbito europeo son del todo singulares? Para Francia es por completo notable el lugar de Henri Ramière, de la Compañía de Jesús (1821-1884), que mostraría ser en este sentido representante de un pensamiento tradicional hispánico. De lo cual ya da noticia el hecho de que a la hora de buscar representantes escolásticos en la Francia del siglo XIX es el único que es posible localizar. Su lucha contra el ontologismo y el tradicionalismo filosófico es todavía más una defensa de la tradición cristiana de Francia en la que impugna de frente el mismo absolutismo borbónico como anticristiano y antitradicional. Siendo tesis constante en muy diferentes escritos, reproducimos un pasaje, remitiendo a diversos escritos: "... c'est la France qui devait, dans la personne de l'indigne petit-fils de saint Louis, Philippe-le-Bel, décerner au césarisme païen son premier triomphe durable et commencer la grande apostasie des peuples chrétiennes. Le mouvement a mis quatre siècles à se développer, et il s'est terminé à la fin du dernier siècle, par la proclamation solennelle de la déchéance de Jésu-Christ et de l'émancipation de la société moderne", *Le libéralisme catholique*, en Études, julio 1875; cf. *Libéralisme politique*, Études, agosto, 1874: *La philosophie du Droit*, Études, enero 1878; *L'Église catholique et les libertés modernes*, Études, julio 1879, entre otros. Para un estudio sistemático de su teorización política Ramière, cf. mi estudio doctoral, Evaristo Palomar Maldonado, *El pensamiento político de Henri Ramière*, promanuscripto, 932 pp. + cuatro anexos de inéditos.

[21] "El positivismo de Augusto Comte es la síntesis de Saint-Simon y de Maistre. Aunque puede matizarse mejor la influencia tradicionalista, lo cierto es que por ambas influencias a Comte no le compete ser propiamente un filósofo sino un reformador social. La tarea de realizar

Para el caso español, la cuestión es, si cabe, más compleja. Por ejemplo, el *Espasa* de comienzos del siglo XX, y así se mantiene en la última edición, dice: "sistema político que consiste en mantener o restablecer las instituciones antiguas en el régimen de la nación y en la organización social. En sentido amplio, designa esta palabra, en España, el sistema social y político opuesto al liberalismo. El tradicionalismo fundamenta el régimen social y político de España en los principios tradicionales de la religión católica y de la monarquía pura, rechazando en absoluto los de la separación entre la Iglesia y el Estado, la soberanía popular, el sufragio universal y la libertad sin trabas preventivas. En este sentido son tradicionalistas el carlismo, el integrismo y el llamado catolicismo social. Mas en sentido estricto, esa palabra se aplica solamente al carlismo"[22]. Lo que

una política científica y fundar una nueva religión es el proyecto característico del círculo saintsimoniano que tuvo, por cierto, una influencia política, independiente de la suerte que corrió el positivismo comtiano. De los tradicionalistas filosóficos, especialmente de Lamennais, recibe la idea central de unificar la sociedad mediante el sometimiento a una doctrina común, representada por el *poder espiritual*, que no es sino la expresión de la *raison générale*. (...) Comte ha inspirado, en gran parte la actitud de los partidos liberal-conservadores y ha sugerido, en buena medida, la política general en que se funda el creciente intervencionismo estatal en los asuntos públicos de los países occidentales", *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*, op. cit., pp. 9 y 11.

[22] *Espasa*, tomo 63, "tradicionalismo". Sobre la obra de Solana referida en nota anterior, conviene destacar las precisiones de Elías de Tejada y Canals Vidal acerca de una escuela contemporánea de pensamiento tradicional. Para éstos ha de distinguirse entre un "tra-

es dable observar es que en España se ha impuesto el estado de cosas imperante en el marco europeo, por el que o se le hace un vacío sepulcral o se le desconoce confundiéndolo con posiciones conservadoras, ligándolo al tradicionalismo filosófico para hacerlo depender de un De Bonald o un De Maistre. Esta dependencia ya la asentaba Menéndez y Pelayo en sus trabajos, pero es por completo insostenible. El pensamiento político cristiano ha perseverado en España, afincado en sus moldes agustiniano y tomista con una fecundidad y agilidad intelectual extraordinarias. Bastaría citar los estudios de Elías de Tejada, con los que conecta, por ejemplo, el trabajo de Puy para el siglo XVIII, así como el más reciente de Canals Vidal, y sobre ello mencionar siquiera nombres como Ceballos,

dicionalismo hispánico" y un "tradicionalismo europeo"; cf. Elías de Tejada, F. *Joseph de Maistre en España*, edic. Jurra, Madrid, 1983, pp. 7-12; Canals Vidal, F., Prólogo a *El tradicionalismo filosófico en España*, de José Mª Alsina Roca, PPU, Barcelona, 1985. De la cuestión se hacía eco el profesor Ayuso Torres en su trabajo doctoral *La Filosofía política y jurídica de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, Madrid, 1994, pp. 273 y ss. Una muestra entre mil, la edición española del diccionario de Aquistapace, *Diccionario de la Política*, vendría a corroborarlo. El traductor indica en la presentación, "hemos introducido una veintena de conceptos exclusivamente españoles". Y nos saluda con este aserto, "Tradicionalismo. Doctrina filosófica que en gran parte ha servido de sustento al carlismo. (...) En el sentido más estricto, es la doctrina de los pensadores que se opusieron al iluminismo o ilustración del siglo XVIII" (p. 152-153), en lo que muestra el traductor un notable desconocimiento de las corrientes de pensamiento político

Alvarado, Mozo de Rosales, Puigsever, Strauch, Xarrie, Puig, Magín Ferrer, Vidal, Pou, en una sucesión viva que llega al momento presente[23].

1.2.3. Sociología

Hay dos máximas en contraste con la percepción actual del término, *nihil innovatur nisi quod traditum*, sin origen determinado, y *lo que no es tradición es plagio*, de Eugenio D'Ors. Para Gambra Ciudad, una y otra son coincidentes[24]. Sobre la segunda, declarará Petit que, si bien está referida a lo literario, "es verdad en todos los órdenes de la vida, porque el hombre individual y colectivamente considerado no crea nada sino que desarrolla unas posibilidades recibidas"[25]. Alvaro d'Ors, comentando el dicho de su propia tradición familiar, señala que "no quiere decir que todo lo que no se hereda es plagiado, sino que quien no sabe heredar algo se condena a la esterilidad. El que sabe heredar, en cambio, puede «inventar»; puede enriquecer su herencia ya

[23] Para las obras de Elías de Tejada, cf. el trabajo de Ayuso Torres referido en nota anterior; Puy, F., *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966; Canals, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, Madrid, 1995.

[24] *Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, pág. 20.

[25] Petit Sullá, J.Mª, "La tradición: Su trascendencia de la historia", en Revolución; Conservadurismo; Tradición, Actas de la XII Reunión de los Amigos de la Ciudad Católica, Speiro, Madrid, 1974, pág. 111-112.

valiosa con los propios acontecimientos de su esfuerzo, para dejar a sus hijos un más rico caudal. Este el secreto vital de la Tradición"[26]. A dichas máximas todavía puede añadirse la bíblica *nihil novum sub sole* (Eclesiastés 1, 9), que expresando la temporalidad de lo humano y sus obras, guarda el sentido de despliegue desde lo implícito en los principios, por lo que las cuestiones propiamente humanas y fundamentales lo son comunes a todos los tiempos y lugares, y las presentadas como ex novo no dejan de ser meras repeticiones a lo largo del desarrollo histórico o sencilla y simplemente falsas como expresión de una vanidad y vaciedad.

Al presente, el término "tradición / tradicional" suele entenderse como mero pasado opuesto al avance; ligado a lo antiguo y vinculado con lo artesanal frente a lo tecnológico. Limitador del progreso, y en dependencia de lo comunitario como freno de la ascensión del individuo y su libertad. Sin embargo, este pretendido contraste es más presupuesto o tópico que real en la conciencia común. Si bien es verdad que en cuanto a la percepción generalizada es la referida, se hace necesario insistir en lo ideológico de que adolece, que incluso ha llegado a penetrar en el mismo ámbito de lo sagrado, como es la Fe y la Iglesia, en la contestación contra la misma. Berdiaef sitúa su origen en la tarea luterana, de la que sería consecuencia el racionalismo y el ilumi-

[26] *Papeles del oficio universitario*, Rial, Madrid, 1961, pág. 50.

nismo[27]. De modo que de aquí vendría la oposición establecida entre tradición y progreso, típica y tópica desde la Ilustración donde se produce la secularización de la historia, mostrando en Voltaire, con su *Philosophie de l'Histoire*, su primer fruto[28].

Como ha indicado Mella, la tradición no puede dejar de invocarse sino para reclamar otra tradición, y así tenemos, por ejemplo, "la tradición de la revolución". En palabras del mismo Mella, "la tradición es tan esencial a los hombres, que no se puede negarla más que para establecer otra original o importada. Ninguna tradición fundamental desaparece tradicionalmente,

[27] Cf. *El sentido de la historia*, Edic. Encuentro, Madrid, 1979, cap. I, "Sobre la esencia de lo histórico. La importancia de la tradición": "sólo conocemos una corriente que destruya y aniquile hasta sus últimas raíces y de un modo coherente todo lo que hay de sagrado y tradicional en la historia: la concepción marxista de la historia. La puesta en cuestión del misterio interior de lo histórico comenzó en la época de las luces (en el ámbito religioso, con la Reforma), alcanzó su apogeo en el siglo XIX y pasó a ser patrimonio común de toda la ciencia histórica", pág. 21.

[28] Dicha obra es la carta de presentación de una historia "secular", en la que la idea de progreso se hace presente a través de la idea de cambio como lo constitutivo de la misma. Comienza con el cambio físico (cap. I), para, abandonándolo rápidamente, sumergirse en los hombres; cf. *Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1990. La idea de progreso se mostrará en obras como la de Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano* (1750), cf. en *Discursos sobre el progreso humano*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 37-65, y de manera determinante en Condorcet, *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1793), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humaine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

siempre desaparece revolucionariamente; y la revolución que la derriba invoca otra tradición, aunque hable de novedad. La teoría más ideal y que presume de más originalidad no se establece sino para continuar"[29]. De modo que nos encontramos en el momento cultural presente, desde el punto de vista sociológico, no en una pugna contra la tradición social, sino ante un enfrentamiento de "tradiciones" distintas, según lo expone MacIntyre[30]. Aunque todavía es más llamativa la conclusión de un Nisbet, para quien la idea de progreso, nacida contra la tradición, se ha abortado, dentro de la misma "tradición progresista" en un sin sentido histórico[31], cuestión que había acertado a plantear y resolver ya Vázquez de Mella, "la tradición es el efecto del progreso; pero como le comunica, es decir, le conserva y le propaga, ella misma es el progreso social"[32].

[29] Discurso en el Parque de la Salud de Barcelona, 17 de mayo de 1903; en *Obras completas*, vol. XV, Barcelona-Madrid, 1932, pp. 157-158 (cf. íntegro).

[30] Esta pugna es la que pone de relieve en su magnífica obra *Tres versiones rivales de la ética*, Eunsa, Pamplona, 1992. Aunque por el mismo subtítulo ya se observa que el término de tradición se corresponde sólo y propiamente con la tradición en cuanto portadora de la verdad, "Enciclopedia, Genealogía, Tradición". Para el autor anglosajón, la tradición se ha mantenido en el seno de la Iglesia Católica. Cf. tb. *Justicia y racionalidad*, Eiunsa, Barcelona, 1994, cap. XVIII, "La racionalidad de las tradiciones".

[31] Cf. "Epílogo: El progreso y la providencia", en su *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1980.

[32] Op. cit., p.161.

1.3. Lo tradicional como actitud del hombre: Paganismo, fe cristiana y modernidad.

Procede distinguir lo natural, según la experiencia social; del hecho de la misma conciencia social por su aspecto histórico que es fruto de la revelación sobrenatural al pueblo judío, llamado a comunicarlo universal mente a todos los hombres y pueblos como realización de la esperanza mesiánica.

Lo primero refiere la evidencia en lo humano, y por razón de su propia naturaleza. La condición humana se ordena esencialmente a la comunicación de unos para con otros y en el sucederse de las generaciones. De modo que en este sentido, lo social o comunitario (sin traer a colación la distinción sociológica) establece las condiciones vitales de la existencia de los individuos. Esto afecta igualmente al hombre pagano, al cristiano y al de la modernidad. Si bien, desde el punto de vista histórico social, así como el hombre antiguo tenía escasa conciencia de su libertad personal, y todavía mejor, era nula[33], para nuestros contemporáneos la conciencia es

[33] Cf. Wilhelmsen, F.D., *La metafísica del amor*, Rialp, Madrid, 1961, "Es un lugar para la ciencia moderna que el mundo antiguo tenía un concepto atrofiado de la personalidad humana. Para los griegos, el hombre está en su mejor momento cuando actúa siguiendo un patrón de perfección previamente sacado del flujo y reflujo de las mareas de la Historia. Para los romanos, el hombre alcanza su cenit cuando obra de acuerdo con la plenitud de la tradición y hace frente a la crisis de decisión del mismo modo que lo hicieron sus padres. Los filósofos griegos subordinaban el hombre a la humanidad, y los romanos, militares, lo subordinaban a la Ciudad. La Encarnación del

máxima, no obstante serlo irreal, puesto que el lugar de regencia es el todo social substancializado al modo tan determinante de un Spinoza. El cristiano, que en manera alguna se desvincula históricamente de sus tareas sociales de otro modo es incomprensible la obra histórica resultante cobra por la misma fe, personal y socialmente vivida, conciencia de su ser libre, con la máxima libertad que es la de volición, en no depender más que de Dios y de las restantes cosas según el mismo orden natural y sobrenatural por Dios dispuesto.

Atendiendo a lo segundo, conciencia social de la tradición por su aspecto histórico, adelantamos una toma de posición que en el intento de conceptualizar la tradición nos obligará a extendernos más. Dicha conciencia social no la entendemos aquí sino como conciencia de la Historia. Se da en los pueblos cristianos, y antes en el pueblo judío. También en los modernos, pero es nula entre los paganos. Los pueblos paganos no son tradicionales en este sentido, sino fatalistas. Y así han de entenderse sus conmemoraciones, en cuanto que remiten a lo pasado, no sólo el presente sino el mismo futuro. Pues el futuro, para ellos, no es sino mera repetición de lo ya acontecido de donde la celebración de los fastos. Este es el contexto de la famosa frase ciceroniana, *historia, magistra vita est*, que encierra un sentido de circularidad, oclusión y repetición de

Hijo de Dios nos procuró tanto la salvación como la condición de personas", pp. 13-14.

meros sucesos que se cierne sobre los individuos y las mismas formas comunitarias sin esperanza alguna más que en un destino, un hado, que, ya escrito, el hombre ha de conquistar con su fuerza para intentar no sucumbir, con intento vano.

Nisbet ha tratado de apuntar una cierta conciencia histórica en Grecia y Roma. Pero, como en otros puntos, en este también se equivoca. Menciona el "conocido texto de la *Metafísica*" aristotélica, pero dicho texto hay que entenderlo en el primer sentido de los referidos y no en el segundo. Por lo demás, cuando se refiere a los diversos autores griegos y romanos que hablan de la historia, en realidad lo único que expresan son los fenómenos humanos acontecidos en el tiempo, pero no su sentido y trascendencia. Que no podían hacerlo es manifestativo en cuanto no conocen el fin de la Historia. Por no poder elevarse por encima de los sucesos carecían de sabiduría para enunciar sus leyes universales. El mismo Aristóteles sentenciaría la cuestión al negar la posibilidad de un conocimiento científico de la Historia[34].

El intento de Bergson, siguiendo a Gambra por nuestra parte, es muy revelador de la idea que expresamos, pues el resultado de la intuición bergsoniana se

[34] El texto recogido por Nisbet, sin dar su lugar, corresponde al comienzo del segundo libro de la *Metafísica*. La ciencia investiga los principios y es de lo universal, como expone en el tercero de la misma *Metafísica*. En su *Poética* 1451 B. 55 y ss., señalaría que la poesía es aún más científica que la historia. Cf. Nisbet, o.c., pp. 27-77.

agota en sí misma. Con Gambra, pensamos igualmente que la aportación de Bergson es válida para tratar de aproximar la cultura contemporánea a la explicación de la condición real del suceder humano, tanto en lo individual como en lo social. Pero aproximar no es entrar siquiera en la orilla del agua. Bergson permanece fuera[35].

Petit Sullá insistió hace algunos años en esta idea. El problema lo encerraría la idea de novedad. Hay un aspecto falso y otro verdadero en la cuestión. El falso alude psicológicamente a la atracción de lo nuevo frente a lo pasado o lo antiguo. Esto, referido a las ideas como a lo restante, lejos de resolver algo lo deja todo sin resolver, porque su razón estribaría en su ser "mejor que lo anterior". De esta manera se identifica nuevo último mejor, pero haciendo abstracción de lo antiguo, independientemente de qué se trate, lo que redunda en el carácter sofístico y dialéctico de la solución al no permitirse el contraste[36]. Porque, por la misma razón, la única posibilidad de sostener idea alguna en cualquier campo sería el no atender ninguna en campo alguno. Pero, siendo imposible, resulta absurdo. Kant produjo kantianos, y Hume "le despertó del sueño dogmático". Hegel, para quien la filosofía culmina y acaba con él, hegelianos. Y Marx, proclamando lo

[35] Cf. *Tradición o mimetismo*, op. cit., pp. 25-27 y 29-31; cf. tb. "El concepto de tradición en la filosofía actual", Arbor 9 [1945], a lo largo de todo el trabajo y en especial pp. 570-573.

[36] Cf. "La tradición: su trascendencia de la historia", o.c., pp. 112-113.

absoluto de la acción, produjo una legión de teóricos que se reconocen como marxistas. El que la Filosofía desaparezca de los planes de estudio de las Enseñanzas Medias obedece al hecho de que los impulsores de la legislación consideran la Filosofía, en el mejor de los casos, como estéril. Conclusión que no es original suya, la aprendieron en las Facultades de Filosofía en que cursaban sus estudios o en libros "filosóficos" cuyos contenidos proclaman una antifilosofía. Sólo restaba certificar su defunción, a la que se suma como una de sus manifestaciones más palpables el menosprecio, e incluso desprecio, social de la misma.

El tema de la novedad encierra, pues, una cuestión de distinto orden. ¿Qué es lo nuevo en cuanto original y no dependiente de tradición humana alguna, antes, al contrario, revelador de la misma tradición en su sentido absoluto e histórico? Lo nuevo, la novedad originaria, es la Palabra de Dios que se manifestó plenamente en su Verbo. Anunciada originalmente y por gracia a un pueblo, se hizo presente, para todos los hombres, desde la promesa a Abraham, en Cristo-Jesús. Los gentiles carecían del conocimiento de esta novedad, salvo el contacto parcial y providente, antes de la vocación de los gentiles, y fuimos llamados progresivamente a ella. Pero para un mundo post-cristiano es imposible prescindir de la idea misma de novedad, donde cabe observar la pasión moderna por lo nuevo frente al repudio de lo mismo entre los antiguos: "La revelación de Dios es la única novedad absoluta que ha recibido

el hombre después de su creación. De ahí que toda pretendida novedad se presente con el mismo aspecto que aquella, tenga este carácter mesiánico, suplantador de la revelación divina. La aversión por la tradición es antinatural, destructora de la misma base humana pero logra captar los espíritus porque se presenta con el mismo ropaje que la gran novedad salvadora, de la que es su antítesis en cuanto al contenido, pero de la que toma su forma"[37].

[37] Petit Sullá, J.Mª, ibidem, p. 113.

CAPÍTULO II
SOBRE LA NATURALEZA Y LA TRADICIÓN

La tradición es la comunión de hombres en el tiempo y en la tierra. Y en expresión más sintética, la tradición es la comunidad en tiempo y tierra. Lo que encierra implícitamente que la fuente de la tradición es el amor, pues toda comunidad se engendra por la amistad, y la amistad es el mismo amor en cuanto se manifiesta y funda por la intercomunicación, obrando según el propio bien la unidad en lo común, en mutua reciprocidad[1]. Por lo mismo se afirma que, siendo la tradición la fuerza de ser de un pueblo, esta fuerza radica en la esperanza, pues la esperanza, a su vez, descansa en el propio ser, como los frutos lo son por la savia que le comunica las raíces. Así, la comunidad la labra, por sus raíces y sus esperanzas, arraigo en la tierra y fecundidad creadora, la tradición. Comunión con Dios, comunión con los hombres: Comunión con El que es, que nos ha dado y da el ser en el tiempo, en la tierra y en la ley; comunión de quienes participando del

[1] Sobre la reciprocidad en la amistad, cf. Aristóteles, *Etica nicomaquea*, 1157b, Gredos, Madrid, 1985. Se observará que para Aristóteles la comunidad se constituye desde la amistad, al punto que es estudiando la amistad donde también ofrecerá sus análisis de los regímenes políticos y las formas de gobierno, cf. hacia 1160b y ss.

ser divino según la naturaleza humana, engendraron y engendran en el tiempo y en la tierra, por el fervor y la entrega, la casa y la ley. El conjunto de todo ello y lo que de ello dimana forma y conforma la vida de los hombres, como ser y existencia comunitarios. Esto es, tradición que por su propia fecundidad se abre a lo perfectivo del propio ser y que tiene su causa ejemplar y final en Dios. No como tradición, pues en Dios no hay tradición, pues la tradición actúa en el tiempo como donación del espíritu creado. Pero en el Creador lo que da a se es donación de sí mismo: Del Padre al Hijo, del Hijo al Padre, del Padre y el Hijo al Espíritu y del Espíritu al Padre y el Hijo. Por esto Dios es existencial y esencialmente Amor subsistente. La tradición en su sentido absoluto, que arranca de este Amor, comunicación participada en la creación, se ordena a realizarlo en su modo en la misma comunidad humana y es donde cabe hablar también y propiamente de esperanza al desvelar la Historia en su sentido, orientación y fin[2].

[2] A título de mero ejemplo, valgan las referencias a dos textos de Juan XXIII sobre la ordenación última de la comunidad humana, "... que cada uno coopere y todos cooperen a la realización del Reino de Cristo sobre la tierra: reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia y, de amor y de paz" (*Mater et Magistra*, 261); "que la sociedad humana refleje lo más posible la semejanza del Reino de Dios" (*Pacem in terris*, 168).

2.1. La relación naturaleza - tradición como contraria

Lo humano, como todo ente creado, revela algo esencial a su ser, el ser cambiante. Lo que plantea una cuestión determinante en la investigación filosófica, lo permanente y el cambio. Estos aspectos, como no podía ser de otra manera, se presentan también en la consideración de qué sea la tradición. Las dos ideas de permanencia y cambio afloran en su comprensión, porque sólo lo que permanece puede ser entregado; pero su misma entrega revela el cambio en lo que se significa con el propio término, pues tradición implica y es acción.

Lo que descubre particularmente la tradición, su carga conceptual, descansa en la dinamicidad de lo humano. Pero el mismo término *dínamo* ofrece una doble consideración, la fuerza que expele y la causa de la fuerza: el movimiento y la causa del movimiento. Todavía hay que comprenderlo al modo real, porque la causa del movimiento es el ser, conforme a lo que es, su naturaleza, por lo que no se entendería el mismo ser sino por lo que mueve y a donde se mueve según aquello a lo que por su propio ser tiende. En palabras de los profesores Petit y Prevosti, "hay que notar que, sin identificarse simplemente con el ser, la naturaleza dice con todo siempre una esencial referencia al ser (...). El ente natural es el ente móvil, pero esa movilidad no es un puro perderse en lo múltiple y lo efímero,

no es una desconexión respecto al ser, ni una carencia de entidad. *El ente natural es*, por el contrario, *aquel que funda su devenir en su propio ser, porque precisamente posee el ser en y a través del movimiento*, y de tal modo caracteriza la movilidad su íntima esencia, que solo en las vicisitudes del cambio se manifiesta su ser"[3].

En este sentido entendemos la tradición como "enraizamiento del devenir en el ser"[4], por razón de la propia naturaleza humana. Debiendo resaltarse que lo que configura dicha naturaleza es su ámbito temporal y espacial. El primer Panikkar lo dejaba entrever en su estudio sobre la naturaleza cuando señalaba que "Aristóteles, aun cuando elabora su concepto de movimiento, a partir del movimiento de los seres vivos y de los cuerpos inertes, no trasciende los límites cosmológicos. La tradición cristiana ha considerado el movimiento bajo su aspecto ontológico, aunque hasta muy recientemente no haya forjado las características peculiarès del ser espiritual y material a la vez. Es el problema metafísico de la historia, en plena elaboración en nuestra época. No solo los cuerpos sino también los hombres y los espíritus se mueven, aún cuando desde esta perspectiva general no puede decirse nada sobre la distinta movilidad de los seres. Es obvio que el movi-

[3] Petit, José Mª / Prevosti, Antonio, *Filosofía de la naturaleza. Su configuración a través de sus textos.* PPU, Barcelona, 1992, p. 282 (cursiva nuestra).

[4] Cf. ibid. p. 281.

miento de un espíritu no es unívoco con el de un cuerpo. Para ello debe descenderse de la ontología general a la metafísica especial. Por ser distinto el movimiento en cada esfera del ser, posee en cada una de ellas su duración propia: eviternidad, temporalidad, tiempo"[5].

Nos encontramos en este punto con una cuestión que, contra lo que señalaba Panikkar, está presente ya en su más alta investigación metafísica en la tradición cristiana desde san Agustín. Por un lado, el tiempo como ritmo del movimiento humano; por otro, la realidad comunitaria del hombre en su dinamicidad temporal. Para lo primero, y desde la consideración del sujeto humano, lo presente de las cosas en cuanto sucedidas, se da en la memoria como tiempo interior, "... éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión), presente de cosas futuras (expectación)"[6]. Para lo segundo, su orden propio es la paz, que como sociedad universal de hombres se constituye por la paz universal y tiene como referente la inmortalidad, "... dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le

[5] Panikkar, Raimundo, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Juan Luis Vives, Madrid, 1972, 2ª ed. p. 227.

[6] *Confesiones*, Madrid, BAC, 1979, 7ª ed, XI, 21, 27, p. 486.

enseñe. De esta forma al acatar su enseñanza estará en lo cierto, y con su ayuda se sentirá libre. Pero como todavía está en lejana peregrinación hacia el Señor todo el tiempo que dure su ser corporal y perecedero, le guía la fe, no la visión. Por eso, toda paz corporal o espiritual, o la mutua paz entre alma y cuerpo es con vistas a aquella paz que el hombre durante su mortalidad tiene con el Dios inmortal para tener así la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna"[7]. Dicho orden por el que se establece la paz[8], tiene su primer lugar en la propia casa, como lo indica el mismo doctor tras la autoridad de san Pablo, "si uno no se interesa por los suyos, y particularmente por los de su casa, ha renegado de la fe y es peor que un infiel" (I Timoteo 5, 8), "la primera responsabilidad que pesa sobre el hombre es con relación a los suyos, que es a quienes tiene más propicia y fácil ocasión de cuidar, en virtud del orden natural o de la misma vida social humana", y se desarrolla en el tiempo exterior e interior de la Historia[9].

2.1.1. Contra la tradición desde la naturaleza

La fuerza de la negación radica en la misma negación de todo cambio en la naturaleza, y por lo mismo en forzar el sentido de lo unitario, desde la pluralidad real, a que aspira el intelecto humano. Esta misma in-

[7] *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1978, 3ª ed, XIX, 14, p. 593.

[8] Cf. Ibid, XIX, 13, p. 588.

[9] Cf. Ibid, p. 594.

tención es la que niega en un momento primero, en plena Ilustración, la historia y el repudio de las tradiciones sociales de todo tipo. Argumentaciones diversas:

Tradición se significa como entrega de algo. Algo que ha sido y comienza a ser en otro. Pero nada viene a ser sino en cuanto no es. Luego lo que no es no puede ser entregado. Hay que afirmar, pues, que nada puede ser entregado. Luego, no hay tradición.

La tradición se refiere a lo pasado. Pero en cuanto pasado, no existe. Ahora bien, la naturaleza se dice de lo que es en acto. Luego, no existe la tradición.

La tradición se dice de lo singular de un pueblo. Ahora bien, lo natural es siempre de lo universal. En cuanto la tradición niega lo universal, no existe tradición.

La tradición implica cambio. Pero sólo es naturaleza lo que se dice de la esencia. Toda esencia implica permanencia. Luego, no hay tradición.

2.1.2. Contra la naturaleza desde la tradición.

Los anteriores argumentos pueden ahora desarrollarse en sentido contrario. Frente a lo uno, afirmaremos la sola realidad de lo múltiple; frente a lo permanente, lo cambiante.

La observación de la realidad muestra una multiplicidad de realizaciones humanas. Si entendemos la naturaleza como esencia, hay que concluir en que hay tradiciones, no naturaleza.

Podemos decir que lo real se expresa como devenir, pues todo se muestra en constante fluir. Luego, no hay naturaleza, entendida ésta como algo permanente. Porque si hubiera algo permanente no habría cambio. Y sin cambio no hay acción. Y sin acción no hay tradición. Luego, hay tradición; no, naturaleza. Por esta razón se dice "hay historia, no naturaleza".

Conviene, no obstante, añadir dos argumentos más contra la naturaleza, desde la tradición,

No hay tradición más que desde la palabra primera. Pues sin aquello primero nada podría ser legado, al faltar su conocimiento. Pero la palabra primera opera por gracia. Luego, no hay tradición por naturaleza.

Toda manifestación humana es la historia humana. Pero la historia es el todo, y, por lo tanto, sus partes. La tradición, pues, en cuanto historia se articula por el conjunto de todos los actos humanos. Luego, no hay tradición por naturaleza.

2.1.3. Estadio presente de la cultura contemporánea. La gran tentación.

La gran tentación de nuestro tiempo histórico no es el repudio del cristianismo, sino su asunción en la integración sincretista de todas las manifestaciones humanas como "tradición de la humanidad", en cuanto sucesión meramente humana y que principiaría, a la par que culminaría en el mismo hombre en cuanto se dota a sí mismo de su realidad. Tentación que al presente va cobrando fuerza y extensión: El cristianismo

es presentado como una aportación más en la gran corriente de la cultura y el pensamiento humano. Brèhier, a la altura de los años treinta de nuestro siglo, se permitía reconocer ya las aportaciones intelectuales del pensamiento cristiano introduciendo a sus más cualificados representantes en la categoría de los hombres ilustres... No, claro está, sin los trabajos previos de un Gilson, por ejemplo.

El origen de esta pretensión radica en el olvido de la naturaleza, sin la cual, sin embargo, es impensable la tradición. De ahí la importancia de los argumentos contrarios señalados. Entre los cuales destaca el que presupone que no hay conocimiento humano más que en el medio social. De modo que el sujeto humano no es más que un mero receptor de la palabra primera que se contiene en la primitiva revelación divina.

En otro orden, se substancializa la humanidad, reduciendo todo acto humano a puro fenómeno. Siendo típicamente racionalista, es implícita, y todavía más, explícitamente, ateo. Por fin, se expresa todo lo real reducido y confundido en la acción, por lo que lo determinante resulta el cambio.

La fuerza de la tentación estriba en llegar a hacer pasar lo tradicional por actual. No por lo que encierra de perenne, sino por lo que ofrece de apertura al cambio, de modo que en la misma tradición cristiana se procurará abrir paso a la recepción de lo que es "exigencia del tiempo" como novedad de lo actual impulsado por el cambio. Pudiendo presentar campos varios,

refiramos el de un autor ya citado, Panikkar, cuyo trabajo habiendo recibido notables elogios desde el campo de la filosofía perenne no dejó de ser examinado en profundidad por un Bofill. Escribía Panikkar, «El tomismo es algo más que simple aristotelismo, como una Filosofía cristiana actual debe ser algo más que mero tomismo»[10]. Donde puede observarse lo actual como cambiante, no como permanente: actualización de lo que es.

En este sentido, la tradición actuaría como toma de conciencia progresiva del Espíritu o idea universal. De modo que lo que deviene se hace (in fieri) consciente en la sucesión y realización histórica. En otro sentido, la Idea asume todo el legado de la conciencia o del individuo consciente. En cuanto lo asume, lo integra; en cuanto lo integra, lo supera. Por ello todo lo que es manifestación de un estadio humano sería manifestación de su condición natural, progresiva, creciente, consciente. Una toma de conciencia más clara de lo que es la manifestación de lo "absoluto" no descartará a san Agustín, Tomás de Aquino o Alfonso Mª de Ligorio, porque son estados individuales de conciencia y estadios progresivos de la conciencia humana por su aspecto histórico, siendo así que la historia no es más

[10] Op. cit., pp. 105-106. Sobre la recepción de Aristóteles, cf. Canals Vidal, F., "El aristotelismo en la síntesis de santo Tomás", en *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona, 1976, pp. 224-228; Forment Giralt, E., "Santo Tomás y el aristotelismo", en *Filosofía del ser*, PPU, Barcelona, 1988, pp. 59-63.

que el progreso creciente de la plenitud de la conciencia humana. La cuestión se resuelve propiamente, pues, en integrar todo lo humano como razón general.

2.2. Sin naturaleza no hay tradición: arraigo del devenir en el ser

2.2.1. El ser: don y participación

Nada es sino en cuanto tiene ser. Que algo es, es evidente a la sola consideración de las cosas. Pero no hay existente fuera de lo que es. Ahora, si algo es, o lo es radicalmente o sencillamente no es. Pero si es, o lo es por sí o lo es por otro. Pero ninguna cosa que lo sea por sí, si no da razón de su ser por sí, lo es por sí. Luego lo es por otro; aquel Ser, cuya esencia es ser. En palabras de santo Tomás, el Ipsum Esse subsistens, Dios. Como enseña la Escritura, "Yo soy el que soy" (Éxodo 3, 14).

Las criaturas no son el ser, sino que tienen el ser, como escribe Forment Giralt, "Siendo Dios el ser, y los entes creados, en cambio, no son, sino que poseen el ser limitadamente según la esencia en que lo reciben, es necesario, que sean todos los entes, que no son Dios, participantes del ser, es decir que el ser que poseen sea un ser participado, y la esencia, o sujeto del ser, la medida de la participación"[11].

[11] *Introducción a la Metafísica*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1984, p. 146.

De este modo, salvamos, desde lo real del ser, las escisiones y antinomias, contra la realidad de las cosas, del pensamiento moderno, que lo opone todo para negarlo todo. Lo más profundo de cualquier realidad es su ser como acto del ente, sea éste simple o compuesto, substancia o accidente, y referido a la esencia, la naturaleza, las relaciones, el espíritu o la vida, pues en cuanto son lo son con relación a algo ente, y en cuanto al ente lo es por su acto de ser. De nuevo con Forment, "La concepción del ser como acto del ente, conduce, por tanto, a la superación de la antinomia por la que la vida y la inteligencia se presentaban situadas por encima del ente, ya que éstas están constituidas por la propia perfección y actualidad del ser mismo en cuanto que es la actualidad de todas las cosas y lo más perfecto de todo. Además, si el ser no fuese más profundo que el vivir, quedaría, entonces, sin explicar la vida. Igualmente, si el vivir no fuese más profundo que el entender, quedaría el espíritu desvitalizado. Por ello, esta doctrina del ser permite superar las escisiones que se dan, a veces, entre la vida y el espíritu, y los enfrentamientos entre naturaleza, vida y espíritu, propios de algunas concepciones modernas"[12].

2.2.2. Ser y devenir

Al plantear la cuestión del devenir no lo hacemos

[12] Ibid, p. 163.

sin referencia al ser. Es imposible pueda darse devenir alguno sin ser primero. Tampoco, sin embargo, si entendemos el devenir como la perfección del ser, a modo de un in fieri; pues, de este modo tendríamos el ser por su constante no-ser. Como explica Forment, "El ser es un acto pero es un acto que es la actualidad de todas las formas o actos esenciales. No es solamente acto sino que es el acto de todos los actos. Los actos esenciales lo son, en cuanto poseen el ser. Por consiguiente, el ser no es un acto último, ni la última actualidad, porque advenga a los actos esenciales ya perfectamente constituidos en cuanto actos, sino que el ser es el acto primero, o primera actualidad, que fundamenta o posibilita a los otros actos"[13]. Esta cuestión es fundamental en su misma simplicidad como lo exponía santo Tomás, "No hay que entender que al ser algo le sea añadido, que sea por ello más formal, determinante del mismo, como el acto a la potencia, al ser de este modo, le serían añadidas determinaciones esenciales. En cambio nada puede añadirse al ser que sea extraño a él, puesto que nada es extraño a él a no ser el no ente, que no puede ser ni forma ni materia. De donde el ser no es determinado por algo como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia"[14].

El devenir, en realidad, se afirma del ente que es, no en cuanto que es, sino en cuanto a lo que es como

[13] Ibid., p. 142-143.

[14] *De potentia* q. 7, a.2, ad. 9.

potencia y acto, materia y forma. Por lo tanto, no por su acto primero, el hecho de tener ser, sino por su esencia en cuanto principio de operaciones, que es su naturaleza. En cuanto por su ser, es ser que se manifiesta en el cambio. "Esa peculiar esencia -han escrito Petit y Prevosti- que no consiste en ser definitivamente algo, sino en desplegarse para serlo, dirigiéndose hacia el ser ella misma, sin serlo nunca del todo, esa esencia que, por lo tanto, origina y dirige todo el evolucionar del ente, es lo que Aristóteles comprendió que el término physis designaba, y definió como principio intrínseco del movimiento"[15].

2.2.3. Ser y Tradición: Espíritu y libertad

Al referir inmediatamente la radicalidad del ser como acto perfectísimo de todo lo que es, primero en cuanto las cosas manifiestan su ser creadas, y segundo en cuanto participan del ser del Creador, afirmamos implícitamente el ser en sí de las mismas criaturas en cuanto a lo que revela la perfección de su propio ser. Lejos de toda posición monista, rechazamos de igual manera todo dualismo, para sostener conforme a la realidad de las cosas, lo uno y lo plural. La pluralidad de las cosas, en la escala de los seres[16].

[15] *Filosofía de la Naturaleza*, op. cit., p. 282.

[16] Cf. Canals, F., "Monismo y pluralismo en la vida social", en *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona, 1977, pp. 30-46; Bofill, J., *La escala de los seres*, Cristiandad, Barcelona, 1950.

Este ser en sí descubre, más allá del Creador, en las criaturas, su obrar conforme a la naturaleza respectiva según el designio divino. Con una diferencia entre las criaturas, pues la imagen y semejanza divinas de los seres creados espirituales denotan esto, el participar de Dios no sólo en cuanto al ser, sino en cuanto al particular modo de ser que revela la vida espiritual. Y todavía de manera más concreta, lo humano, en cuanto compuesto de cuerpo y alma, revela del modo más inmediato, sobre la natural percepción del yo en la autoconciencia, su ser con los demás en el mundo y en el tiempo.

Por otro lado, encontramos, pues, el ámbito del surco humano que es la tradición de las mismas aportaciones humanas, en cuanto a la necesidad que tiene el hombre para su propio bien de las invenciones singulares, cuya cadena temporal establece el presente. El hombre, cada ser humano particular, es en este sentido una condensación y una herencia manifestativa de la propia identidad[17].

La tradición ha de entenderse vinculada al plano espiritual, por dos razones. La primera, de carácter negativo, se descubre en que los restantes seres, si bien mostrarían ser también una acumulación o condensación y un resultado final, lo son en un sentido puramente físico-determinista. No es que no alteren ni operen de manera alguna en la trama de sucesos, sino que ni lo codirigen, y en última instancia carecen de

[17] Cf. Vázquez de Mella, op. cit., pág. 156-166.

conciencia del principio, el fin y el mismo continuo. Y no sólo en lo que respecta a los seres minerales, sino también los animados, inclusos los que se mueven en el mundo de la sensación. Lo que denota propiamente la exclusión en todos ellos de todo trazo de vida espiritual, y más en concreto de vida intelectual o racional. Que algunos animales manifiesten evolución en su modo de ser corporal o no la manifiesten tanto, por ejemplo, las abejas respecto de sus panales, es anecdótico. Carecen de conciencia, por lo mismo que carecen de entendimiento, voluntad o memoria. Nos situamos en el estricto plano de la evolución física y fuera de evolución espiritual alguna[18].

La segunda razón es justamente lo que el sujeto humano es esencialmente. En primer lugar, su condición espiritual revela su ser intelectual que por su potencialidad cognoscitiva se abre a la entera realidad de las cosas, en cuanto las conoce y entiende, en cuanto conociéndolas da la causa de ellas. Pero el mismo entender humano es un entender cordial que le lleva naturalmente al recogimiento interior, para no vivir en lo epifenoménico, fuera de sí. Esto descubre la vida interior, que manifiesta, a su vez, la autoconciencia, la presencia en acto de lo conocido, no solo de los precognita, ante el conocimiento en acto, sino de lo mismo percibido modo sensible. Sin embargo, esta

[18] Cf. Elías de Tejada, F., *¿Qué es el carlismo?*, Escelicer, Madrid, 1971, pág. 91.

huida de lo epifenoménico, como vida fuera de sí, no quiere decir, como revela la experiencia, que la vida anímica-espiritual se agote en sí misma. Al contrario, por el amor lo que busca es darse. Y por esta misma razón encontramos la radical vocación de apertura de todo ser humano, que puede decirse es una vocación de donación, de darse a sí mismo. De modo que en su donarse brota una comunión personal.

Dicha donación en cuanto lo es con una vida semejante, lo que busca es la misma comunicación que se revela en la capacidad de lenguaje de los seres humanos. Por la palabra el hombre entra en comunicación con otros, que es comunión interpersonal. Así tenemos la tradición, en cuanto entregamos nuestros conocimientos y pensamientos, nuestros sentimientos y experiencias, para ponerlas en común. Pues esto es lo que satisface al hombre y a la mujer, como su propio bien, vivir con los demás, y que es el fruto de la amistad. Toda amistad es manifestativa del amor interpersonal: "El amor pide la convivencia"[19].

Fruto del amor divino, el hombre se ordena desde su propio amor a la vida comunitaria, que engendra

[19] Bofill, J., *La escala de los seres*, op. cit., pág. 152. El autor, frente a una interpretación intelectualista de santo Tomás, afirma con el santo Doctor el amor como la plenitud perfectiva del hombre, plenitud que alcanza en la unión con Dios. Sobre Bofill, cf. Tomar Romero, F., *Persona y Amor. El personalismo de Jaime Bofill*, PPU, Barcelona, 1993; tb., de la misma autora, *La metafísica de la persona de Jaime Bofill*, memoria de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, promanuscripto.

por fecundidad de su misma condición natural en el bien del matrimonio y de la familia, y en la sociedad de familias. La comunidad se edifica por la entrega presente, en lo que es una *tradición personal*, para perpetuarse, como extensión de dicho presente, viviéndolo como efectiva comunidad, que más allá de lo actual, exige el tiempo y el espacio como contornos necesarios de la Patria, vivificándose en una *entrega social*, en la *tradición* de la comunidad *política*.

2.2.4. La tradición en sus causas

Abarquemos en cuanto nos sea posible la razón de la tradición que es preguntarnos por sus causas. Lo que la origina, de lo que se compone, qué es esencialmente y a qué se ordena.

1. En cuanto a lo primero, su causa eficiente, dos cosas hay en su origen, como inmediato y remoto, y una y otra pueden sintetizarse: la causa eficiente de la tradición es la naturaleza humana. Tomamos aquí el término tradición en su significación común de entrega de algo a alguien. En el plano de lo inmediato, quien da origen a la tradición es el hombre por su aspecto social. En su causa remota es Dios, como creador de la misma especie y naturaleza humana.

Desde aquí se explicitan algunas notas esenciales al contenido de la misma tradición. Si la naturaleza humana es una, toda aportación tiene razón de bien a la tradición. Pero la misma humanidad no es fuera de lo

concreto, por lo que hay lugar a tradiciones particulares de muy diverso tipo, y siempre por su aspecto comunitario y social.

Siendo el hombre criado, la razón de la tradición no descansará, pues, sino en el referente obligado de la ley divino-natural, de modo que lo moral es constitutivo del criterio dirimente de la buena y mala tradición particulares. Pues desde el plano ontológico, en cuanto el hombre es ser relacionable, caben en lo empírico "tradiciones desviadas", y mejor, "desvíos" de la sana tradición.

2. Causa material. Al estudiar la causa material de la tradición es preciso atender tanto al continente como al contenido. Con relación a lo primero, nos encontramos ante las causas intrínsecas de la tradición, que por razón del sujeto de la misma tradición, la persona humana en comunidad, lo son el tiempo y el espacio.

Causas extrínsecas son aquellas que conforman la tradición en cuanto a lo que es objeto de entrega en el tamiz de una comunidad, lo que lleva implícitamente su depuración progresiva. Nos referimos aquí a toda manifestación y testimonio humano, tan rico y vario, como rica y varia lo son las diferentes comunidades humanas, llamadas a comunicarse entre sí mismas, y que es lo que hace incrementar las propias tradiciones, y también que algunas de ellas disminuyan o incluso desaparezcan. Particularmente lo es en el ámbito de la cultura, en todo el conjunto de bienes que integra: la lengua, el arte (arquitectura, pintura, escultura, músi-

ca), literatura, el derecho, las formas políticas y sociales, etc., y en el orden de la naturaleza.

3. Causa formal. Al preguntarnos por la esencia de la tradición, nos interrogamos sobre lo que ésta es; no en cuanto a lo que accidentalmente, aún de manera necesaria, hace que sea ésta o aquella otra tradición. Sino, al contrario, aquello por lo que bajo cualquier circunstancia se reconoce una tradición, una corriente espiritual, una duración más allá de los aconteceres que van jalonando el tiempo. Procedamos de una manera amplia para retomar este aspecto más adelante al proceder a dar un concepto de tradición.

a. La tradición esencialmente es acción, cambio.
b. La tradición esencialmente sólo lo es de lo permanente.
c. La tradición es la expresión de una comunidad humana.
d. La tradición se reconoce en el alma individual y social, como memoria.

Al referir la acción como esencial a la tradición, lo hacemos desde la observación de la realidad en cuanto a lo que manifiesta la misma comunicación humana, pues comunicación es la acción de poner algo en común por la palabra. Aquí acción va referido a lo que se da para ser asumido también personalmente, y de modo más expresivo lo decimos con el término entregar.

La acción de entrega entraña un carácter más par-

ticular que el mero dar algo. Supone permanencia de lo donado en el donante, no como título jurídico respecto de un objeto cuya posesión actual se pierde, sino al modo como quien retiene lo que al mismo tiempo entrega. Y no solo ello, sino que la misma entrega de lo poseído y retenido revierte en él, al enriquecer la propia experiencia otro yo en lo que deviene entonces conocimiento común y experiencia común, comunión, que se desarrolla en otro plano ontológico como unidad de orden y por razón del bien personal de los primeros. Esta acción comunicativa es la que engendra la comunidad. Y así, no hay comunidad sin entrega primera.

La sucesión de "entregas" respectivas da lugar a la tradición como extensión temporal de lo permanente de un pueblo, de su ser en el tiempo.. De lo que lo configura, crea y recrea. Esta acción de permanencia en el propio ser, por encima de las mil vicisitudes y contingencias es la que viene a determinar su especificidad, su ser, y por la que se reconoce como tradición desde su propia permanencia, por la que se abre a las sucesivas transformaciones conforme a su propio ser, restando, no obstante, inalterable, so que deje de ser por pérdida de su tradición constitutiva que es lo que le permite ser siendo, esto es, permanecer.

Acción, comunión y permanencia se dan vitalmente en todo auténtico pueblo. Y no hay que buscarlo fuera del propio pueblo, sino como vida del mismo en su "alma" o "espíritu". Pues es dicha alma, como vida suya, lo que lo hace ser y devenir en lo que es, incluso en lo accidental,

cuanto más en lo esencial. Un pueblo sin alma, sin alma propia, sin vida suya, sin corazón, esto es, sin concordia -como unidad de las diferentes personas y entes sociales en un solo corazón o unidad moral-, no existe. Y es este espíritu, que engendra el pueblo, el que obtiene la permanencia en el ser del mismo pueblo o comunidad política y social en el tiempo como historia; su historia, que es su alma como tiempo efectivo, real, vivido.

Cada acción del pueblo, cada hecho de la comunidad, como configurador y delineante de la misma, todavía más la serie de actos constitutivos, referencias determinantes de su armazón vital, no es mera acción sucedida, pasada o acontecida. Es mejor acción presente, acción actual porque es presente en el espíritu y alma popular por la memoria comunitaria.

Detengámonos de la mano de Jaime Bofill, catedrático que fuera de Metafísica en la Universidad de Barcelona, en lo memorativo como esencia de la tradición. Escribía Bofill, "la memoria retiene 'lo existente' como una 'presencia que deviene consciente en la medida en que el sujeto es inmutado' por ella. Es un puro 'lo que se experimenta' que se abre, ciertamente, a una actividad representativa, pero que no consiste formalmente en una representación. Es un sentirse vivir, y ser, como dice Aristóteles; y eso en comunidad con los otros y con el mundo; un persistir juntos, fuera del alcance de la acción corrosiva del tiempo"[20].

[20] "Esperança i tradició", Cristiandad 381 (1962), pp. 255-258, p. 257.

Y vinculando memoria y tradición, "La tradición es memoria de los pueblos, si en la memoria connotamos dicha dimensión energética. Es (si nos es lícito parafrasear una locución famosa de Aristóteles) un seguir siendo lo que se era, como predeterminación de lo que será. La tradición no es 'lógica' o algo 'racional'; no es un argumento, sino una 'fuerza'. Se mama con la leche materna, se contagia en aquella primera sonrisa que abrirá al niño del Pollion virgiliano la posibilidad de una futura convivencia con los dioses y diosas. Se inscribe -por las fábulas, por los aforismos, por las canciones de cuna, por las fiestas y ritos- en el fondo subconsciente del individuo y de la colectividad. Perpetúa actitudes, constituye linajes. Está enraizada en la propia fuerza generativa; se liga, con juramento prestado con la mano bajo el muslo del padre, a la tierra y a la ascendencia. Mantiene la fidelidad a los amores y a los odios; vincula a los hombres a vida y muerte por su comunidad genealógica"[21].

Atendamos la misma facultad memorativa, y se nos disculpará lo extenso de la cita, que nos parece relevante en cuanto a lo determinante de la relación entre memoria, tiempo e historia para captar el constitutivo formal de la misma tradición:

"La actividad memorativa se distingue de la de la 'imaginación' porque esta segunda realiza asociaciones, síntesis, unidades 'formales'. La imaginación es, al nivel

[21] Ibidem, p. 257.

sensible, una función 'representativa'. La memoria, en cambio, sólo indirectamente se refiere a imágenes, en la medida en que su actividad se despliega sinergéticamente con la de la imaginación. A través de ella, la memoria retiene 'vivencias', el impacto que los 'hechos' han producido en el sujeto. Su acto se perfecciona, no en la referencia intencional a una 'forma', sino en la estabilización de un 'sentimiento'; sentimiento que no ha de entenderse, aquí, como un estado 'afectivo' (amor, odio, alegría o tristeza) sino estrictamente como un "sentir la presencia" de las cosas, por la inmutación que, en virtud de esta presencia misma, producen en el sujeto.

"De aquí proviene la constitutiva referencia de la memoria al 'tiempo', ella es el 'tiempo originario'. Retiene las cosas por su dimensión de 'existencia'; la cual, al nivel anímico que ahora consideramos, se presentará como una 'duración'. De aquí la típica referencia de la memoria al 'pasado como pasado'. Pero que por lo mismo hay que hacer notar que es fundamental, en la actividad de la memoria, no que esto que ella retiene '*no sea ya*' presente a la percepción, sino al revés: que '*continúa siendo presente*' al sujeto un hecho que tal vez no le impresiona ya al nivel sensorial y perceptivo. Este modo de 'presencialidad' por la memoria es un modo intermedio entre la 'momentaneidad' de la percepción y un modo superior de presencia, consistente en la posesión '*totum simul et perfecte*' del tiempo en un solo acto interior; acto que si bien es verdad que

en una dimensión suya está en el tiempo y es medido por él, en lo que tiene, no obstante, de característico trasciende el tiempo y lo domina. 'Presente' en este nivel superior de memoria no es un fenómeno, un 'dato' empírico, sino un 'ente' - '*id cujus actus est esse*'. Cuando la memoria se considera, no al nivel sensible en el cual se contradistingue de la imaginación y de la estimativa animal, sino al nivel espiritual que ocupan el entendimiento y la voluntad, presenta como estos últimos una función 'ontológica'.

"La memoria agustiniana presenta este nivel superior, espiritual, en el cual la dimensión discursiva del tiempo, todo esto que el 'vivir en el tiempo' entraña de 'relajación', es superado, como se supera la 'fragmentación' del tiempo en 'momentos' puntuales. Es verdad que el hombre no goza de manera pura de esta autopresencia, por la que le fuera dada a la vez una experiencia absoluta del ser: toda la persona humana esta sumergida en la temporalidad. Pero esto no quita para que este aspecto superior pueda ser ignorado. Por él, el modo humano de vivir en el tiempo es aquel que suele denominarse hoy en día 'historicidad'; término con el que designamos un estar en el tiempo, no abandonándose a él, sino reasumiéndolo, totalizándolo continuamente por actos de tal condición, que el sentido total de mi vivir está comprometido en cada uno de ellos"[22].

[22] Ibidem, p. 256. Cf. Bofill, "Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat", en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, pp. 237-244.

Bofill recordará la misma expresión de Bergson, a tal punto éste la había hecho suya, que «concebía el existir como una memoria: "existir es recordar"». Gambra, comentando a Mella, y tras James y Bergson, insistirá en esta experiencia de la realidad humana, "suponerla -la conciencia- constituida por la asociación discontinua de elementos o unidades por estados de conciencia aislados, es no ver el dato inmediato y primario de una realidad total fluyente; es afirmar el derecho de la onda sobre el río, cuando la observación y la intuición nos muestran el derecho del río sobre la onda, de la conciencia sobre sus estados, de la tradición en la historia y en la sociedad"[23].

4. Causa final. ¿A qué tiende la tradición? La causa final, como las primeras, no tiene respuesta sino en la contemplación de su misma realidad. Por ello el fin o descanso de la tradición es la misma comunidad humana en lo que presenta de perfectivo. Lo que implícitamente muestra una dinamicidad, una tensión y una meta. Que es presente desde el mismo devenir enraizado en el ser; el futuro que el ser revela y despliega. Como el fin de cualquier semilla es fructificar, no se dice fructificar del germinar, sino cuando la planta, ya madura, se muestra sazonada en frutos, germen de otros nuevos.

Y al referirla de nuevo a la dimensión comunita-

[23] Op. cit., p. 31.

ria de lo humano, entendemos lo que conlleva por su condición natural. Es esta una cuestión fundamental, en cuanto dota por su "tensión" el sentido de la misma tradición. Es sabido que la finalidad se muestra en la misma esencia de la cosa de que se trata. Pues la finalidad se ordena más propiamente al obrar, a aquello a lo que algo se orienta o tiende; pero dicho obrar no es sino "la misma esencia como principio de operaciones", en lo que la naturaleza muestra ser la misma esencia de algo: "No es posible -escribe santo Tomás- conocer una cosa a perfección desconociendo su obrar, porque por el modo y clase de la acción se aprecia el alcance y carácter de la facultad, que a su vez muestra la naturaleza de la cosa, ya que todo agente tiende a obrar según la naturaleza que le cabe en suerte cuando va a obrar"[24].

En lo inmediato, el fin de la tradición es la comunicación o entrega de algo, que en cuanto revierte sobre el común opera el que la tradición propiamente tienda a que la sociedad humana de que se trate permanezca en lo que es, o con palabras semejantes, persevere en su ser como tal sociedad, que sea siendo. Atendiendo, no obstante, su misma dinamicidad, y por lo tanto en el enriquecimiento progresivo fruto de las múltiples acciones ya parciales, ya del mismo todo social, según la potencialidad perfectiva de la condición humana, tiempo y lugar.

[24] *Suma contra los gentiles* II, 1, BAC, Madrid, 1952.

Por esta razón se dice que la tradición es esperanza. "La esperanza, entendida en su núcleo originario -dirá Bofill-, es un trascender (por virtud propia o prestada) la contingencia temporal; es la tradición en tanto que proyectada al futuro"[25].

[25] Art. cit., p. 257.

CAPÍTULO III
CONCEPTO DE TRADICIÓN

La dinamicidad que encierra la realidad de la tradición y su localización en el ámbito de la historia muestran sin embargo una aporía desde la causa final. Porque si bien, como se ha señalado, la tradición lo es humana, y la condición moral del sujeto humano es principio de toda auténtica tradición humana, quedarían fuera de la perspectiva de la tradición dos cuestiones primeras: Lo que mira a la misma humanidad como tal; el hecho de que el sujeto humano es esencialmente, y por su condición social, un ser histórico.

Estos dos aspectos no son colaterales o tangenciales. Nos parece, al contrario, que fijan las posibilidades reales de todo auténtico progreso, en el sentido más neto del término, y tanto en lo mismo cuantitativo como en lo cualitativo. Porque si bien, no existe el *hombre*, sino este o aquel ser humano que siempre es en lo concreto, y no existe sino este pueblo o aquel otro, no puede desconocerse la *realidad real de la misma humanidad.* Que los hombres viven en pueblos diferentes, plurales y varios desde lo concreto, no quita, antes al contrario, la consideración del propio hombre como partícipe de una misma familia, la familia humana. Y tan negativo nos parece la negación del desarrollo exis-

tencial de los hombres en pueblos concretos, como la negación de su condición de miembros de la familia humana por sobredimensión de lo popular o nacional. En realidad, una negación ha podido producir la contraria; esto es, la consideración "cosmopolita", y sobre todo en su contenido y expresión monista, tan propias de la Ilustración, que se orientaban a barrer toda historia de pueblo o nación, trajo la reducción de lo humano a su consideración nacional o popular, expresión que casa igualmente con las fuentes románticas que tendían a hacer fuerza en lo "tradicional" como puro factor histórico -léase historicista- de lo acontecido, y por lo tanto con exclusión de cualquier sentido de los mismos acontecimientos humanos. De aquí los nacionalismos, radicalmente antitradicionales.

En el mismo plano se muestra la realidad histórica, y cuyo problema podemos plantear con estas palabras: ¿hay historias -plurales, varias, nacionales o de cada civilización-, o más bien hay una sola historia en la que se insertan los plurales acontecimientos humanos y de los diferentes pueblos? Esta reflexión es nuclear para captar el sentido genuino de la tradición. Pero adelantemos que si la humanidad, los pueblos, los hombres concretos, y el conjunto de la creación tienen un principio uno, no pueden dejar de tener del mismo modo un fin uno... Y, por lo tanto, su unidad de principio y de fin ha de mostrarse en una unidad existencial que le vendría dotada por la unidad de tradición, no en cuanto a lo accidental, ni incluso lo esencial, sino desde

la perspectiva del ser, y por lo tanto desde la realidad histórica.

El lenguaje humano parece manifestarlo cuando se refiere a los mismos pueblos como "pueblo sin historia" o bajo la expresión de que "un pueblos ha entrado en la historia". ¿Qué es, pues, la historia? Porque la medida de lo histórico la daría, no tanto los acontecimientos particulares, cuanto el influjo de estos mismos acontecimientos en lo universal. Pero aquí se presenta una cuestión radical, porque bajo una perspectiva racional, y sólo racional, el conjunto de la historia no nos es presente. Y desconociendo el conjunto careceríamos del mismo sentido de las cosas, por lo que éstas mismas, en lo concreto de su manifestación, no podrían ser comprendidas.

Estamos, pues, ante una aporía. La Ilustración pretendió resolverla ya negando los hechos particulares, ya volcándose en los mismos hechos en un craso empirismo. La siempre emergente dualidad monismo-dualismo. Aunque el origen de la aporía es la misma corriente ilustrada desde el momento en que por la reducción de las manifestaciones plurales a la acción inmanente de la "Naturaleza", identificaba dinamismo con determinismo mecánico que es, justamente, la negación de la Historia: entendimiento y libertad.

Petit Sullá lo había mostrado años antes cuando indicaba, "Es obvio para quien conozca un poco la filosofía contemporánea, que los más conscientes revolucionarios -y no los simples epígonos- absorben en

su sistema, sea dialéctico como Hegel, sea simplemente lineal como Comte, todo el conjunto de la historia como etapas necesarias y convenientes del desarrollo que la conciencia humana toma gradualmente de su autonomía con respecto a Dios. En todas estas teorías hay una divinización del devenir histórico y, por consiguiente, se asume el pasado como siendo el sucesivo legado que hay que asimilar y deducir de él la marcha progresiva de la historia"[1]. Insistiendo precisamente en que la negación apunta directamente al ser, esto es, a lo que de perenne y no cambiante hay en la historia.

El sentido de la aporía, pues, es el siguiente: desde una consideración estrictamente natural -esto es, racional- la tradición nos es desconocida. Es una cuestión que se encuentra implícita en Aristóteles, para quien no cabe ciencia propiamente dicha de la Historia; no cabría ciencia del saber histórico, pues la "historia" da fenómenos, que son realidades singulares o hechos, pero la ciencia sólo lo es de lo universal[2].

[1] Op. cit., p. 113.

[2] La cuestión se planteó en la revista Cristiandad en un artículo sin firma, "La historia y sus aspectos", 5 (1944), p. 102. En la misma revista y número, se presentaba la teología de la historia de manos de Ramière en un trabajo de Minoves Fusté (pp. 102-103). Poco después, Canals Vidal volvía sobre el tema de manera nuclear siguiendo el magisterio oral de Ramón Orlandis i Despuig, "Sobre el carácter «científico» del conocimiento histórico. (Notas introductorias sobre la necesidad de una Teología de la Historia)", 119 (1949), pp. 110-112. Ramière, por su parte, había expuesto la cuestión sistemáticamente en *Le règne de Jésuchrist dans l'histoire. Cours de Théologie de*

El alcance de la cuestión es fundamental, porque de la solución de la misma se desprenden dos conclusiones antitéticas: que nuestra misma existencia singular y social se dote de sentido o carezca por completo del mismo. Ahora, si fuera lo segundo, abundaríamos fuera de nosotros mismos ahogados en un "discurrir" por completo carente de sentido. Y he aquí un tema de primera magnitud, careceríamos de tradición, y, por lo mismo, de perspectiva alguna de futuro. Nos dominaría lo contingente.

El que esto pueda reputarse como absurdo, plantea la cuestión, pero evidentemente no la resuelve. Dos datos a considerar: paganismo, ausencia de tensión y eterno retorno; racionalismo, inmersión en lo empírico y negación de la libertad. Lo primero muestra el desconocimiento de lo histórico, y se condensa, según ya adelantamos, en la conocida expresión ciceroniana, "la historia es maestra de la vida". Lo segundo niega lo histórico, incluso en lo humano, y en realidad vive de una herencia: la herencia cristiana. Su pretensión es hacer de la historia algo meramente humano, excluyendo toda causalidad trascendente, y por esto sepulta el sentido de lo histórico en la conquista de la libertad humana de toda causalidad que le supere presentándolo como novedad absoluta.

Y es aquí donde revela su falla, esto es su quiebra. Porque al explicar al hombre desde lo humano, asume

---

l'histoire, Vals-prés-le-Puy, 1862-1863; Tradere, Madrid, 2009.

todo acontecimiento o manifestación humana sin capacidad de juicio. O con otras palabras, iguala todos los acontecimiento deviniendo imposible la obtención de sentido alguno. Esta corriente se reconduce en un puro conservadurismo, agostando la dinamicidad propia de la realidad y comunión social. El afán de novedad, en realidad, es un puro recubrimiento, porque, por lo mismo, ¿qué es lo que puede presentarse como nuevo sino en referencia a lo caduco, lo contingente, lo no necesario? Sólo aquel acontecimiento radicalmente original, esto es preñado de novedad, viene a hacer todas las cosas nuevas, comenzando por la misma vida humana, tanto individual como socialmente considerada.

Los hechos muestran un acontecimiento que, al no depender de tradición humana alguna, venía a dotar de sentido originario toda acción y dinamismo humano: la novedad del Evangelio. Se observará que esta radical novedad integraba, sin negarla, la novedad de la primera revelación para llevarla a su plenitud y consumación. Y en cuanto al objeto de nuestra investigación presente, dicha novedad es la que ha venido a ser quicio de todo sentido del tiempo, y por lo tanto de la historia, "Jesucristo es el centro del cosmos y de la historia"[3].

La aporía se salva, pues, desde la revelación al dotar ésta de sentido el fin de la tradición. Pues el fin de la existencia humana es trascendente a la misma condición humana. Y sólo en cuanto trascendente capaz

[3] Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 1.

de progreso en cuanto enraíce y haga suya la novedad originaria que es la novedad radical del Evangelio, que integra, a su vez, cuanto de perfectivo por su propio orden ontológico tiene el mismo ser humano y que está llamado a ser sanado por la gracia divina.

De este modo, la realidad de la tradición es preciso abarcarla en una triple vertiente de cara a su conceptualización, de las que la segunda supone la primera, y la tercera, desde el presupuesto de la primera y segunda, se manifiesta en el orden de la gracia, sanando y elevando la condición humana: como realización de la divinización del hombre personal y dotando de vocación la existencia humana, "Vino, pues, el Hijo, enviado por el Padre, que nos eligió en El antes de la creación del mundo, y nos predestinó a la adopción de hijos, porque en El se complació restaurar todas las cosas"[4]; "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina"[5].

1. *Tradición* es transmisión, esto es, *acción*. Presupone la dimensión naturalmente social y comunitaria de la persona humana, que es ser con los demás en el espacio y en el tiempo, ser en el mundo.

2. *Tradición es la memoria social*. Sobreentendido que es de lo *permanente*. Primero, en cuanto permanente presupone la naturaleza ontológica de la persona humana

[4] Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 3.

[5] Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 22.

que se funda sobre la verdad, la tradición se ordena a la entrega y donación de lo verdadero, en la pluralidad de sus manifestaciones.

Segundo, la tradición, como realidad, esto es, en cuanto, es en la memoria como presencia, no modo sensible, sino inteligible en acto. La memoria social constituye la comunidad en el tiempo, en cuanto le da su permanencia y su reconocimiento. De aquí viven las diferentes comunidades y sociedades políticas históricas, lo que se constituye como plurales tradiciones comunitarias, populares y nacionales.

3. *Tradición* es *esperanza*. Primero, corresponde al orden sobrenatural y opera por revelación divina positiva. Su marco propio es la entera familia humana, en el espacio y el tiempo. Una de sus consecuencias es el dotar de sentido al tiempo, que deviene historia, y, por lo tanto, el desvelamiento del principio y fin del hombre. Señalando la vocación propia del hombre en la eternidad, dota de sentido el mismo acontecer humano en cuanto realización del designio divino: el Reinado de Cristo, que es la Civilización del Amor o Ciudad de Dios, en la tierra, en la medida y el modo en cuanto por la gracia, y en el pueblo de su elección, en el presente y definitivamente el nuevo Israel, esto haya de realizarse y en el tiempo que solo El, habiéndolo señalado, conoce y cuyos signos ha revelado a su Iglesia en las dos alianzas, y esta misma desvela a la luz de los acontecimientos. Jesucristo, Dios y Hombre, es quicio, crisol y corona de toda tradición plenamente humana.

Cabe observar, por último, que en cuanto la gracia actúa sobre la naturaleza, informándola, no sólo en cuanto al plano personal, sino desde la persona las mismas relaciones humanas, un pueblo, y todavía más, el conjunto de la humanidad, en esperanza al presente[6], puede realizar la vocación a que está llamado, sin que esto suponga desaparición o merma de su particular tradición en cuanto a lo humano y como tal pueblo. Al contrario, en cuanto propio, afirmado en la verdad, cobra permanencia o es radicalmente dinamizado, abandonando sus "falsas tradiciones", en un cambio que le haga ser, conforme a su medida, que como comunidad de hombres y mujeres, es solo Dios revelado en Cristo[7].

[6] "Las condiciones de estos tiempos añaden a este deber de la Iglesia -declarar su naturaleza y misión universal- una mayor urgencia, para que todos los hombres, unidos hoy más íntimamente con toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo" (Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 1). "Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 2).

[7] Vázquez de Mella, en el discurso referido, recoge este triple aspecto de la tradición como transmisión (p. 157), como lo permanente en cuanto esencial (p. 157), e implícitamente de la memoria, "deseo de inmortalidad en que expresamos un atributo del espíritu" (p. 159), y, por último, también implícitamente, respecto de la Cruz y Soberanía de Cristo, al hablar de la tradición española (cf. pp. 167 y

ss.). Lo primero se refiere a lo sociológico, y va más allá de lo puramente fisiológico que es lo puramente animal; lo segundo, el conocimiento humano; lo tercero, la vocación de eternidad, por gracia, y la Ciudad de Dios en tiempo y espacio como consumación de la esperanza mesiánica. Con otras palabras, la tradición se afirma en el ser, uno y plural. Busca la verdad y se satisface en lo hallado para legarlo. Ama el bien y no se concilia con el mal. Se recrea en la belleza para esculpirla, pintarla o cantarla, reflejo del ser, la verdad y el bien naturales. Sobre esto, como plenitud, nos es dada la salvación, que es la comunión plena de donación con quien es Ser, Uno, Verdad, Bien y Belleza, por su Mediador, Cristo, y en el Espíritu santificador y divinizador. Sobre la tarea de inculturación, cf. fray Victorino Rodríguez, O.P., "Evangelización de la cultura", en *El conocimiento analógico de Dios*, edit. Speiro, Madrid, 1995, apénd. IX, pp. 361-382.

Índice onomástico

Sobre
la tradición, de *Tradere*,
se terminó de imprimir el año de
gracia de 2011, celebrando el calendario
romano la memoria de santo Tomás de Aquino



ADVENIAT REGNUM TUUM!
VENI DOMINE IESU!